الجزء الأول

الدولة في الفلسفة السياسية

نظرية بناء الدولة

الدكتور
علي صبيح التميمي





الدولة

في الفلسفـــة السياسيـــة

(نظرية بناء الدولة)

الجزء الأول

الدولة

في الفلسفـــة السياسيــة

(نظرية بناء الدولة)

الجزء الأول

تأليف

الدكتور علي صبيح التميمي

الطبعة الأولى

2016م



دار امجد للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2015/10/4932)

320.101

التميمي ، علي صبيح

الدولة في الفلسفـــة السياسيـــة(نظرية بناء الدولة) الجزء الأول/ علي صبيح التميمي ، عمان ، دار أمجد للنشر والتوزيع،2015.

( ) ص

ر.إ: 2015/10/4932

الواصفات:/ الدولة // السياسيـــة// الفلسفـــة

ردمك :ISBN:978-9957-99-247-7

دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٣٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف: ٤٦٥٢٢٧٢ ٠٠٩٦٢٦
فاكس: ٤٦٥٣٣٧٢ ٠٠٩٦٢٦

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث



(أيها الاخوة، إن غياب الحوار هو السبب في التخلف وفي إستشراء العنف وعدم التسامح، دعونا من هذا المكان ننطلق نحو الحوار ومناقشة آراء الآخرين لعل فيها نفعاً ولا تحكموا سلفاً، وليكن لدينا ما نبرر به خطأ الغير لا خطأنا، هكذا تعلمنا من الإسلام (إلتماس العذر للآخر) وليس لنا.

المؤلف

المحتويات

مدخل الى الفلسفة

العاملان الأهم في تطور الشعوب هما التعليم وتحصيل المعرفة، الأول يأتي من اهتمام الـدول بمبدأ مجانية التعليم وضرورة متابعة ذلك الهدف الأسمى لا أن يكـون مكرمـة مـن قبـل الدولـة تجـاه مواطنيها، والمبدأ الثاني من خلال فرض دراسة الفلسفة في المدارس والجامعات ولجميع الاختصاصات لما لهذا الفرع من المعرفة من أهمية وارتباط ببقية العلوم.

اذاً ما هي الفلسفة؟

إن سـؤال مـا هـي الفلـسفة1، هـو مـن الأسـئلة المحـيرة والـصعب الجـواب عنهـا بـسهولة، فمعظـم الفلاسـفة اليـوم يحـاولون تحيـين أجوبـة هـذا الـسؤال وقـد جعلـوا منـه موضـوعاً للنقـاش والبحـث، إلا أنهـم لم ينجحـوا في الوصـول إلى تحديـد مفـاهيمي موحـد ومتفـق عليـه، كـما أن مجموعـة مـن التحديـدات المفاهيميـة للفلـسفة لم ترقـى إلى مـا هـو فلـسفي-محـض وأصـيل، ويمكننـا إجـمال هـذه التحديـدات في اعتبـار الفلـسفة: كتكـوين الـروح، نقديـة ميزتهـا الاسـتقلالية وكمـنهج صـارم في التفكـير وكفـن للتفكـير المتجـذر في الدهـشة والتـساؤل،

1 - "الفلـسفة" كلمـة يونانيـة Philosophia تتركـب مـن شـقين Philo وتعنـي المحبـة، الميـل، الـصداقة. ثـم Sophia وتعنـي الحكمـة. وليـست الحكمـة مجـرد العلـم، إذ نجـد لهـا مـستويين: مـستوى نظـري وهـو الحكـم الـسديد والعلـم الـشامل ببـواطن الأمـور ومبادئهـا وعللهـا؛ ومـستوى عمـلي أخلاقـي يـتجلى في الفـضيلة والـسلوك المـسترشد بمبـادئ أخلاقيـة. وإذا كـان الفيلـسوف يـدعو نفـسه محبـاً للحكمـة وينـأى بنفـسه عـن أن يكـون حكـيماً، ففـي ذلـك دلالـة واضـحة عـلى التواضـع المعـرفي الـذي يجعـل الفلـسفة – كـما يقـول كـارل ياسـبرزJaspers – بحثـاً عـن المعرفـة والحقيقـة وسـعياً نحـو الفـضيلة وليـست إمتلاكـاً لهـما. وتجمـع أغلـب المـصادر التاريخيـة عـلى أن فيثـاغورس في القـرن الـسادس (ق-م) هـو أول مـن اسـتعمل أو ركّـب لفظـة "فلـسفة" في قولـه: (مـن النـاس مـن تـستعبدهم الـثروة وآخـرون اسـتعبدهم حـب المجـد، لكـن قلـة مـنهم تخلـصت مـن هـذا وذاك وكرسـت نفـسها لدراسة الطبيعة لا لشيء إلا حباً للمعرفة. إن هؤلاء هم الذين سموا أنفسهم فلاسفة).

فـالتفكير النقـدي حـاضر في مجموعـة مـن الميـادين العلميـة كالـسياسة والرياضـيات والبيولوجيـا... أي أنـه حـاضر في مجـالات وميـادين لا فلـسفية. وبهـذا نـرى أنـه مـن بـين المغالطـات التـي يتخـبط فيهـا اليـوم الفكـر الفلـسفي هـو تلخـيص مفهـوم الفلـسفة في مجـرد تفكـير نقـدي -حجـاجي. لـذا، يجـب، توجيـه جـواب مـا هـي الفلـسفة، نحـو مـا يميزهـا عـن بـاقي العلـوم الأخـرى، أي كعلـم أضـحى يهـتم بالمواضـيع المـصيرية للإنـسان، خاصـة بعـد اسـتقلاله عـن بـاقي العلـوم. ولعـل الموضـوع المـصيري الـذي يـؤرق إنـسان القـرن الحـادي والعـشرين، وخاصـة في المجتمعـات اللائكيـة التي فقد فيها الدين قيمته كموضوع إيمان وآمال، هو الموت.

إن الإنـسان وبخـلاف بـاقي الكائنـات الخارقـة هـو كـائن فـان، سـيموت في يـوم مـن الأيـام وبخـلاف الحيوانـات هـو يعـي هـذا المـصير، وكـما يقـول الفلاسـفة هـو كـائن منتـه محـدود في الزمـان والمكـان، كـما أنــه وبخــلاف الحيوانــات والنباتـات هــو الكـائن الوحيـد الـذي يعــي بمحدوديتـه الزمكانيـة، إنـه يعلـم أنـه سـيموت وأن الأفـراد الـذين يحـبهم سـيفقدهم في يـوم مـن الأيـام إمـا بمـوتهم أو بموتـه، إن الإنـسان غـير قـادر عـلى تجاهـل هـذه الحقيقـة كـما أنـه غـير قـادر عـلى تجاهـل هـذه المـسألة المحـيرة والمؤرقـة، وبـالطبع ومـن أجـل تجـاوز هـذا الـشعور المـؤرق سـيتجه الإنـسان نحـو مجموعـة مـن الـديانات التـي تعـده بـالخلاص وتعـده بطرق مختلفـة بالحيـاة الأزليـة ولقـاء مـا أحببنـاه (أشـياء) ومـن أحببنـاهم (أقربـاء) في عـالم مـا بعد الموت.

إن الخــلاص الــذي تمنحــه الــديانات المــسيحية والإســلامية واليهوديــة خــلاص يتــأتى مــن خـلال الحـب والإيمـان، لكـن الفـوز بالحيـاة الأزليـة الأخرويـة يـصبح هنـا، مـن خـلال الحـب والإيمـان، مـشقة ومعانـاة (الـصلاة، الـصيام ،قهـر الجماعـة...الـخ) وقتـل للتفكـير العقـلي (آمـن ولا تـسأل) ، مـن هنـا ، ومـما سـبق ، يمكننـا أن نفهـم تحديـد الفلـسفة ، أولاً كتحديـد مبـسط

وسـهل وثانيـاً كمُتعـة فكريـة وكـالتزام أخلاقـي وكوسـيلة ، تنويريـة، مـن أجـل العـيش الأفـضل والأمثـل مـن أجـل حيـاة حـرة سـعيدة ، إن الفلـسفة أضـحت خلاصـاً ذاتيـاً يتغلـب فيـه الإنـسان على فكرة الموت بسلاح الحكمة والعقل المستنير.

معالم التفكير الفلسفي:

وتقـوم الفلـسفة ايـضاً عـلى بنـاء المفـاهيم، مـن خـلال نقلهـا للغـة مـن مـستواها العـادي والطبيعـي الى مـستواها المجـرد، بمعنـى ان الفيلـسوف يقـوم بخلـق مفـاهيم وابـداعها بحيـث تـصبح قـادرة عـلى حمـل تـصوراته، وتقـوم الفلـسفة عـلى الـسؤال، ويختلـف الـسؤال الفلـسفي عـن الـسؤال العـادي في كـون الأول يتجـه نحـو الأسـس العميقـة للموضـوعات التـي يعالجهـا وذلـك بطابع قلق، انه عبارة عن مجموعة من الأسئلة المترابطة تأخذ طابعاً نـقدياً.

وتتأسـس الفلـسفة أيـضاً عـلى البرهنـة والتحليـل والحجـاج، أي عـلى سلـسلة مـن العمليـات العقليـة، التـي تـؤدي الى انتـاج المعنـى المتماسـك (الاسـتدلال والاسـتنباط والمقارنـة والنقـد و.......الـخ) كـما تتميـز الفلـسفة ايـضاً ببعـدها النـسقي باعتبارهـا منظومـة مـن الافكـار المنتظمـة والمترابطة فيما بينها بشكل محكم.

كـما تـنبني الفلـسفة عـلى انتـاج وترسـيخ قـيم انـسانية نبيلـة ومثـل عليـا باعتبارهـا غايـات قـصوى للوجـود الانـساني، مثـل، الايمـان بـالاختلاف، الحـوار، التـسامح، احـترام حقـوق الانـسان، ونبذ العنـف و..... الـخ، وهـذا مـا يؤكـد أن الفلـسفة ليـست مجـرد ترفـاً فكريـاً لا علاقـة لـه بـالواقع الانساني، بل هي معرفة مرتبطة بحياة الانسان ومصيره.

السؤال الفلسفي:

• الـسؤال: اشـتهرت الفلـسفة أول مـا اشـتهرت بممارسـة الـسؤال، وأشـهر مـن مـارس الـسؤال في الفلـسفة هـو "سـقراط"، غـير أن الـسؤال الفلـسفي لم يتخـذ لـه شـكلاً واحـداً فقـط، وإنمـا نميـز فيـه بين شكلين اثنين.

يميـز طـه عبـد الـرحمن بـين نـوعين مـن الـسؤال الفلـسفي، فهنـاك الـسؤال الفلـسفي اليونـاني القـديم، والـسؤال الأوربي الحـديث. فأمـا الأول، فقـد كـان عبـارة عـن عمليـة فحـص وتمحـيص، تبـدأ بـسؤال عـام عـن مفهـوم مـا يليـه جـواب ينبـع عنـه سـؤال آخـر وهكـذا... وخـير شـاهد عـلى هـذا النـوع مـن الـسؤال الفيلـسوف سـقراط، التـي كانـت تنتهـي بـه أسـئلته التـي تطـول وتتـشعب إلى إبـراز التنـاقض بـين أجوبـة المُحَـاوَرْ. إن الـسؤال بهـذا المعنـى يولـد الأفكـار كـما كـان يقـول سـقراط، إنه خطاب المستقبل الذي يسعى نحو الامتلاء والاكتمال.

أمـا الـسؤال الثـاني وهـو الـسؤال الفلـسفي الأوربي الحـديث، يؤكـد طـه عبـد الـرحمن أنـه سـؤال النقـد لا الفحـص، لكونـه يميـل نحـو تقليـب القـضايا والتحقـق مـن تمـام صـدقها اعـتماداً عـلى العقـل، إنـه سـؤال يوجـب النظـر في المعرفـة ويقـصد الوقـوف عـلى حـدود العقـل، وخـير مثـال عـلى هذا النقد فلسفة (كانط) حيث سمي قرنه بقرن النقد.

الـسؤال الفلـسفي عمومـاً يفـترض مـسبقاً شـكاً في الجـواب باعتبـاره معرفـة، وهـو لا يمكـن أن يطرح إلا على الشخص الذي يمتلك المعرفة.

إبــراز خــصوصية الــسؤال Question فالــسؤال لــيس مرادفــاً للاســتفهام أو الاستفــسار أو الاسـتخبار Interrogation وهـو أيـضاً غـير الاسـتنطاق وغـير الطَّلَـب... الـسؤال (هـو تلـك الحَرَكَـة التـي يُغَـيِّر فيهـا الوجـود مَجْـراه فيظهـر كإمكانيـة مرهونـة بـدورة الزمـان) أو كـما يقـول مـوريس بـلا نـشو، الـسؤال الفلـسفي هـو (إنْـشَاءٌ وابْتِكَـارٌ وإبْـدَاعٌ وتَـشْكِيلٌ لاَ يَـرْتَبِطُ بِمَـا سِـوَاهُ، ولا يَفْـتَرِضُ وُجُودَ ما يُسْأَلُ عنه).

رُصِـدَ ظهـور وتبلـور الـسؤال الفلـسفي في الفكـر اليونـاني مـن خـلال الحـوار الـسقراطي، وبالخــصوص (الــدفاع) Apologie de Socrate ومحــاورة (قريطــون) Criton ومحــاورة (فيــدون) Phédon، هــذه المحــاورات الثلاثــة التــي تُــبْرِز مــسار حيــاة ســقراط،

محاكمتـه وموتـه، وهـو المـسار الـذي تتبلـور فيـه الباريزيـا La parrhêsia أي قـول كـل شيء le tout-dire، قـول الحـقle vrai-dire، القـول الـصريح le franc-parler، ولقـد أبـرز المفكـر الفرنـسي ميـشال فوكـو هـذا المـسار في دروسـه الأخـيرة بـالكوليج ذي فـرانس تحـت عنـوان (شجاعة الحقيقة) Le courage de la vérité.

إن إبـداع وابتكـار الـسؤال الفلـسفي يفـترض نوعـاً مـن الـشجاعة وينطـوي عـلى مخـاطر ومغامرة قد تؤدّي إلى السجن أو الموت والدليل على ذلك سقراط نفسه.

أن صِـنَاعَة وابتكـار الـسؤال الفلـسفي، لـيس تَـأَمُّلاً ولـيس تَجْرِيـداً، بـل هـو انخـراط عَمَـلِيٌّ في الحيـاة عـبر التـاريخ البـشري، ومـساهمة جذْرِيَّـة في صُـنْع الحـضارة الإنـسانية، إننـا نعـيش في عَـصْرٍ أَرْسَى دعائمــه ديكــارت René (Descartes) مــن خــلال الــسؤال الفلــسفي عــن الــذات Sujet باعتبارهـــا ضَـــامِنَةً للحقيقـــة ومقياســـاً للتجربـــة، فمـــن ســـقراط إلى ديكـــارت وكـــانط، نيتـــشه وهيـدغر.. شَـكَّلت صـياغات الـسؤال الفلـسفي، صـياغات لحيـاة الإنـسان ذاتهـا، كـما شَـكّل غيـاب الفلـــسفة انتـــصاراً للهمجيـــة والوحـــشية والحـــروب ومختلـــف أشـــكال الحقـــارة والوضـــاعة والانحطاط التي يعرفه الإنسان اليوم.

أن تَفَكُّـك الـذات Sujet مـع ظهـور فلـسفات اللاشـعور (نيتـشه –فرويـد -مـاركس)، فَـتَحَ آفاقـاً جديـدة لطـرح الـسؤال الفلـسفي حـول الموجـود L'étant مـن حيـث هـو وجـود L'ETRE مـع الفيلـسوف الألمـاني Heidegger، ومـن ثمـة تـتم مـساءلة الفلـسفة باعتبارهـا تـاريخ نـسيان وإهـمال الوجـود الـذي يعنـي في تـاريخ الفلـسفة: الحـضور خـارج الزمـان، هيـدجر يطـرح الـسؤال الفلـسفي بخـصوص الوجـود والزمـان باعتبـارهما هـذا اللاّمُفَكَّـر فيـه في تـاريخ الميتافيزيقيـا، ذلـك أنها تطرح السؤال عما هو موجود في الموجود.

لقــد شَــكَّل نقــد وتفكيــك الميتافيزيقــا أكـبر مهــام الفلــسفة المعــاصرة، إذ يُــصبح الــسؤال الفلسفي الجذري يؤسس لهذا اللاّمُفَكَّر فيه.

الخلاصــة أن الــسؤال الفلــسفي الجــوهري الــذي يُطــرح الآن هــو ســؤال الحداثــة، فــسؤال الحداثـة هـو سـؤال الأسـئلة، كيـف ننخـرط في العـصر الحـديث، عـصر العلـم والتقنيـة، ذلـك أنـه لا يجـوز أن نعـيش في عـصر بِقـيم وأفكـار ومعـاني عـصر آخـر. لقـد ولَّـدت صـدمة الحداثـة عنـدنا تمزقـات وخلقـت تـشوهات ذهنيـة ومعرفيـة وسـلوكية ومؤسـسية كبـيرة، وترتـب عنهـا حالـة فـصام وجداني ومعرفي ووجودي مُعَمَّم.

الفلــسفة ليــست مجــرّد مــذاهب أو أفكــار قــد نقبلهــا أو نرفــضها، بــل إنهــا نمــط الحيــاة والوجــود، ذلــك أنهــا تتجَــذَّر في العــمارة والتنظــيم الاجتماعــي والــسياسي، في المستــشفيات والطــب الحــديث، في أنمــاط الــسلوك والقِــيم والعــادات والعلاقــات العائليــة، في الأدب والفــن، وفي المُتَخَيَّــل، بـل حتـى في القـدسي.. الفلـسفة هـي قـدرنا المحتـوم، وهـو لـيس خَـيْرًا في ذاتـه ولـيس شَرًّا في ذاتـه، يقــول عبــد اللـــه العــروي: (إن إنكــار الثقافــة الغربيــة لا يُــشَكِّل في حَــدِّ ذاتــه ثقافــة، والــرَّقْصُ المَسْعُور حول الذّات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها).

بناء المفهوم الفلسفي:

يعتــبر المفهــوم نــشاط أســاسي في التفكــير الفلــسفي وهــو مــدخل أســاسي لتأســيس خطــاب معـرفي، يهـدف إلى اسـتنطاق الكلمـة وتحديـدها بمـا يكفـي مـن الدقـة حتـى تـصبح مجـالاً للتفكـير الفلـسفي وأداة للتفلـسف، ومـن أبـرز الفلاسـفة الـذين تأسـست فلـسفتهم عـلى المفـاهيم، نـذكر سـقراط الـذي كـان يـسأل محاوريـه عـن مفـاهيم لم يكـن يقـصد مـن تحديـدها جزئيتهـا وإنمـا الإحاطـة والـشمول. ولـيس غريبـاً أن نجـد الـدرس الفلـسفي يعتمـد عـلى مفـاهيم يتطلـب تحديـد دلالتهــا والإحاطــة بهــا في كليتهــا ولــيس في جزئيتهــا كمفــاهيم اللغــة، العقــل، الحقيقــة، الحــق، الـــشغل.... وللمفـــاهيم دور محـــوري في عمليـــة بنـــاء الهويـــة، والمفـــاهيم انعكـــاس للجـــوهر

الحـضاري، وهــي تتـضمن عنـاصر مختلفـة ومتنوعـة لا يمكـن رؤيتهـا إلا كعنـاصر مترابطـة تعكـس تركيـب الواقـع وتطـوره وتطـور إدراكـه، وتـؤثر يقينـاً عـلى البنيـة المعرفيـة وفي الـسياق الفكـري، لـذا فمــن المهــم فهــم عمليــة "بنــاء المفــاهيم" وقواعــد التأســيس لهــا، وعنــاصر الــضبط في بنائهــا، ومنهاجية بنائها، وإجراءات تكوينها، ومقاصد القيام بها.

بناء المفاهيم:

يجب ألا ننظر للمفاهيم ككتلة صماء، بل يمكن رؤية أكثر من مستوى لتناول المفهوم.

الحجاج والبرهنة:

• الحجـاج: فكثـيراً مـا يقـال إن حقـل الفلـسفة هـو حقـل توليـد المـشكلات وإثـارة الأسـئلة، وهـو أيـضاً حقـل تتواجـد فيـه الأجوبـة بـنفس قـدر تواجـد الأسـئلة والإشـكالات، غـير أن طبيعـة الجـواب في الفلـسفة مـبرهن عليـه، يقـوم عـلى الحجـاج والمحاجّـة، وهــو يتميـز عــن البرهــان، لأن هــذا الأخـير يـشكل خاصـية للعلـم، في حـين يـشترط الحجـاج اسـتهداف إقنـاع المتحـاور أو المتلقـي وإحـداث أثـر لديـه، وبـالرغم مـن هـذا التمييـز فإمكانيـة حـضورهما معـاً في الخطـاب الفلـسفي واردة مع غلبة الجانب الحجاجي.

إن الحجـاج تقنيـة يـستعملها الفيلـسوف مـن أجـل دفـع أكـبر عـدد مـن ممكـن مـن المتلقـين عـلى قبـول خطابـه والاقتنـاع بآرائـه، إنـه عمليـة إقناعيـة تأثيريـة بطريقـة عقليـة، مـن جهـة، ومـن جهـة أخـرى، الحجـاج عمليـة تـستعمل لـدحض وتفنيـد أطروحـة الخـصوم وذلـك بإظهـار ضـعفها أو عدم صلاحيتها ...ومن آليات الحجاج الأشكال التالية:

-حجاج برهانية: حجة البرهان المنطقي، حجة البرهان الاستدلالي، حجة البرهان بالخلف.

-حجاج بلاغية: توظيف التشبيه، المجاز، الاستعارة، المماثلة...

-حجة توظيف المثال والأساطير والقصص...، والحجاج باللجوء إلى السلطة الموثوقة...... إلخ.

• التحليــل والتركيــب: عمليــة التحليــل في الفلــسفة غايتهــا، تفكيــك الكــل إلى عنــاصره المكونــة الواحــد تلــو الآخــر وفــق نظــام وتسلــسل محكــم، وتــسعى عمليــة التحليــل إلى شرح وتوضــيح وإبــراز محتــوى كــل عنــصر مــن تلــك العنــاصر. أمــا التركيــب فهــو إعــادة تــشكيل الكــل انطلاقــاً مــن العنــاصر التــي تــم تحليلهــا بأســلوب خــاص يــسمح بتبيــين أفــضل للعنــاصر ومركــزاً عــلى مــا هــو جــوهري في الكــل. أي تجميــع جديــد للعنــاصر التــي تــم تفكيكهــا وتحليلهــا. وقــد ألــح ديكــارت عــلى عمليتـــي التحليـــل والتركيـــب ضـــمن مـــنهج التفلـــسف الـــذي اقترحـــه وبالتـــالي فهـــما خطـــوتين ضروريتـــين لأنهـــما أســـاس الـــشرح والتوضـــيح والفهـــم والبرهنـــة. ويمكننـــا أن نـــستنتج مـــن هـــذا التحديد الدلالي اللغوي الخلاصات التالية:

ــ أن الحجــاج يهــدف إلى تأسـيس موقــف مــا ومــن هنــا فهــو يتوجــه إلى متلقــي، إنــه يبحــث دائمــاً لأخذ قبول وموافقة ذلك المتلقي.

ــ أن الحجــاج يعتمــد عــلى تقــديم عــدد كبــير مــن الحجــج مختــارة اختيــاراً حــسناً ومرتبــة ترتيبــاً محكــماً لتــترك أثرهــا في المتلقــي، وهــذه الخاصــية تجعلــه يتميــز عــن البرهنــة. و -أن الحجــاج يتعلــق بالخطــاب الطبيعــي مــن جهتــي الاســتعمال والمــضمون، فهــو ذو فعاليــة تداوليــة جدليــة وأن الحجــاج يهــدف إلى جعــل العقــول التــي يتوجــه إليهــا تنخــرط في الأطروحــة أو الــدعوى، وأن مجال الحجاج هو مجال الاحتمال وليس مجال الحقائق البديهية المطلقة.

وفي هـــذا المـــستوى بالـــذات يلتقـــي التحديـــد اللغـــوي العـــام لمفهـــوم الحجـــاج بالتحديـــد الفلـــسفي لهـــذا الأخـــير حيـــث أن ذلـــك المفهـــوم لا يهـــدف في دلالتـــه الفلـــسفية إلى البرهنـــة بـــالمعنى العلمي لأن للبرهان:

خاصــية لا شخــصية impersonnel Caractère ، وأنــه ضــمنظري intrathéorique ، أنــه عملية استدلالية في شكل متوالية من الرموز التي لا دلالة لها بذاتها، إنه نص اقتراني استدلالي حسابي ويلزم عن هذه الخاصية الحسابية للبرهان، أنه في الإمكان إقصاء المستدل إقصاءً كلياً... إن طبيعته آلية صورية لاهتمامه بالعلاقات دون المضمون المادي للقضايا ، أنه أحادي المعنى Univoque لأنه يرتبط باللغة الاصطناعية لا اللغة الطبيعية ومن هنا استقلاليته عن كل فعل تداولي ، إنه لا يتوجه إلا لذاته ، إن مفهوم الحجاج في دلالته الفلسفية يسعى إلى الوصف والإظهار والكشف عن المنطق الداخلي للخطاب لمعرفة مدى تماسك وانسجام عناصره ، ومدى صحة حججه وأدلته، وهي النتيجة التي ينتهي إليها Gaston Granger في تحليله ودراسته لطبيعة الحجاج الفلسفي.

الدلالة الفلسفية لمفهوم الحجاج:

إذا كانت الفلسفة نمطاً من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيمية، إلا أن مفاهيمها لا تصف موضوعات، فهي مفاهيم بدون موضوعات، إنها فوق المفاهيم لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه، ولكن مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة فإنها تحيل على الواقع المعيش من حيث هو نسق كلي من الدلالات.

لم يكن القول الفلسفي قولاً مباشراً حول المعيش الإنساني، بل كان دائماً قولاً غير مباشر، فلم يحضر ذلك المباشر داخل الخطاب الفلسفي إلا بواسطة خطابات أخرى، فما تعرضه إذن المعرفة الفلسفة لا يتعلق بصور الموضوع بل بتنظيم المعيش، ولهذا يتعين فحص طبيعة قوة وتماسك نسيج المفاهيم الذي تعده المعرفة الفلسفية، وتوضيح بأي شكل تنتمي إلى نسق منطقي دون أن تختزل إليه، وذلك ما لا يتأتى إلا عبر التأمل في طبيعة الممارسة البرهانية الخاصة بالفلسفة.

لا يخلـو مفهـوم البرهنـة يقـول Granger مـن التبـاس وغمـوض، ذلـك أن المجـال المفـاهيمي الـذي تـشير إليـه كلمـة "بـرهن" démontrer تنتمـي إليـه أشـكال ومتغـيرات "صـلبة". هنـاك بالتأكيـد درجـات مـن الـصلابة بـدءاً بالاسـتنباط المنطقـي وصـولاً إلى إرجـاءات إثبـات القـوانين التجريبيـة، درجـات يكـون هـدفها هـو إقامـة خـصائص الموضـوعات، وهـذا لـيس هـو حـال الفلسفة، لأن الفلسفة لا تنظم وقائع وإنما دلالات.

إن الفعـل الفلـسفي فعـل تـأملي ولـيس موضـوعياً أي ضربـاً مـن العلـم الـسامي، لكـن هـذا لا يفيـد أنـه فعـل ذاتي أي تعبـير شـعوري وعـاطفي عـن حـالات نفـسية، إن الفلـسفة تـشكل معرفـة حقيقيـة لا يمكـن إرجاعهـا إلى المعرفـة العلميـة ولا يمكـن أن تنـوب عنهـا بـأي حـال، إنهـا معرفـة قـادرة عـلى أن تتـسم بالدقـة وإن لم تكـن برهانيـة، ومعرفـة بـدون موضـوع مهـما يكـن في ذلـك من مفارقة.

يتعلـق الأمـر إذن في "البرهنـة الفلـسفية" بنـوع مـن تسلـسل مقـنن للمفـاهيم الواصـفة Métaconcept، إن التبريـر في الفلـسفة يختلـف عـن تـدبير الحجـة في مجـالات المعرفـة الموضـوعية، ذلـك أنـه إذا كـان باسـتطاعتنا الفـصل بـصدد المعرفـة الموضـوعية بـين الجهـاز الخطـابي L'appareil Rhétorique والجهـاز التحلـيلي l'appareil analytique، فإنـه في مجـال الفلـسفة لا يمكـن تعـويض اللقـاء المبـاشر بنـصوص الفلاسـفة لأنـه يـصعب الفـصل بـين جهـاز بنـاء الخطـاب وجهـاز تحليلـه في حـين أننـا بإمكاننـا الاسـتغناء عـن قـراءة المـذكرات الأصـلية للعلـماء للاطـلاع عـلى إنتـاجهم العلمـي ، ولـكي يـتم تبـين خـصوصية "البرهنـة" في المعرفـة الفلـسفية يـدعونا غرانجـي Granger إلى التفكـير في مفهـومين أساسـيين تمـارس البرهنـة الفلـسفية مـن خلالهـما وهـما الخطابة La rhétorique والتحليلية l'anlytique.

الخطابة الفلسفية La rhétorique philosophique:

يتحدد مفهوم "الخطابة" من حيث إنه يهدف إلى تحقيق أثر ما وإحداث تأثير، ويمكن أن نميز هنا بين نمطين لتحقيق التأثير:

الأول مباشر حيث يقصد المرسل من المتلقي فهم معنى الخطاب في حقيقته وإدراك مصداقيته.

أما الثاني فهو غير مباشر حيث يكون القصد هو خلق الاستعداد لدى المتلقي لتسهيل التأثير من الدرجة الثانية، أي التأثير الذي يبحث عنه المرسل بالذات. ويمكن أن يكون هذا التأثير من طبيعة وجدانية أو من طبيعة معرفية.

ليست الخطابة الفلسفية من النمط المباشر لأن الأمر لا يتعلق بوضع حقيقة ملزمة أمام نظر المتلقي، ولهذا فهي -أي الخطابة الفلسفية-من النمط غير المباشر الذي يقصد خلق حالة قابلية الانفعال اتجاه العمل الفلسفي. هناك بالفعل فلاسفة استعملوا الخطابة كتأثير مباشر وعاطفي لكن هذا النوع من الخطابة يجازى بأن يترك القارئ في وسط الطريق مأخوذاً بلعبة الصور. إن الخطابة الفلسفية إذن تبحث عن التأثير غير المباشر دون اللجوء إلى تأثيرات أولية من النمط العاطفي. إن غايتها هي خلق حركات التفكير عبر المفهوم وبه. وفي هذا الإطار يحدد Granger أنماط/مظاهر لتجلي الخطابة الفلسفية.

- تتمظهر الخطابة الفلسفية من خلال استعمال الحوار والتساؤل لشد انتباه القارئ وقيادته نحو الحقيقة.

- تتمظهر -ثانياً-في استعمال الفيلسوف للغة الطبيعية لتوجيه المحتويات ولما تقدمه من إمكانات استدلالية وحجاجية وبلاغية.

معنى النسقية:

جـاءت كلمـة "نـسق" مـن كلمتـين يونـانيتين هـما: "Sun" و"Stema" ومعنـاهما وضـع أشـياء بعضها مع بعض في شكل منظم منسق. وتستعمل عدة مقابلات لكلمة "System" منها:

- سلّـم.- نسق.- منظومة.- نظام.- تنظيم.- بنيـة. وفيما يلي عرض لبعض تعريفات النسق.

- تعريف "واران" (Warren،1943):

النـــسق هـــو: (مجموعـــة مـــن الأشـــياء أو الوقـــائع المترابطـــة فـــيما بينهـــا بالتفاعـــل أو الاعـــتماد المتبادل).

- تعريف انجلز وانجلز (English and English،1958):

النـسق هـو (عبـارة عـن مجموعـة أجـزاء أو عنـاصر الكـل، وهنـاك علاقـات وتفـاعلات قائمـة بـين هـذه العنـاصر، وهـي تعمـل معـاً لـكي تـؤدي وظيفـة معينـة، ويختلـف النـسق في مـستوى تعقيـده، ودرجة شموليته (من الاتساع إلى الضيق)، وقد تكون أجزاؤه كبيرة العدد أو محدودة).

- تعريف ولمان (Wolman،1975):

النـسق هـو: (مجموعـة مـن العنـاصر لهـا نظـام معـين، وتـدخل في علاقـات مـع بعـضها الـبعض، لتؤدي وظيفة معينة بالنسبة للفرد).

- تعريف عبد اللطيف محمد خليفة (1987):

النسق هـو: (عبـارة عـن مجموعـة مـن العنـاصر المتفاعلـة فيمـا بينــها، لـكي تـؤدي وظيفـة معينـة. ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليتـه داخل النسق).

- تعريف كونديلاك(Condillac):

النسق هو:(نظام تتساند فيه مختلف الأجزاء بصورة متبادلة).

مفهـوم النـسق system واسـع الاسـتعمال في العـصر الحـديث في كـل مـن العلـوم التجريبيـة والبحتـة مـن ناحيـة، والعلـوم الإنـسانية والاجتماعيـة مـن ناحيـة أخـرى، ويمكـن تعريـف النـسق بأنـه مجموعـة مـن العنـاصر المترابطـة فـيما بينهـا والتـي تكـون في النهايـة وحـدة يغلـب عليهـا التناسق والانسجام.

• النـسقية: يتـألف النـسق مـن عـدد مـن النظريـات الفلـسفية، تحتـوي كـل نظريـة منهـا عـلى موقـف معـين مـن مـشكلة معينـة، بحيـث تكـون كـل نظريـات النـسق مترابطـة ومتماسـكة البنـاء، إنـه – أي النـسق-الإطـار الفكـري الكامـل، الـذي يـربط أفكـار الفيلـسوف بعـضها بـبعض في وحـدة عــضوية دون أن يحتويهــا تنــاقض أو تقــاطع، بــل شرط النــسق الفلــسفي تحقيــق الوحــدة والانسجام بين عناصره التي يتكون منها هذا النسق...

المنظور القيمي:

اسـتخدم مـصطلح "قيمـة" بمعـاني عديـدة في المجـال الفلـسفي ويمكـن تلخيـصها في النقـاط الثلاثة التالية:

القيمة كإسم مجرد، القيمة كإسم ملموس (محسوس) والقيمة كفعل.

اسـتعمل مـصطلح "قيمـة" كاسـم مجـرد بمعنيـين: معنـى ضّيق وفيـه تكـون القيمـة معـبرة عـن الخـير أو المرغـوب فيـه أو الثمـين، ومعنـى واسـع وهنـا تـشمل القيمـة: الـصواب، والواجـب (الإلــزام)، والفــضيلة، والجــمال، والحــق والقداســة ، وهــذه المعــاني كــما نلاحــظ كلهــا معــاني موجبــة ويــرى البــاحثون أن مــصطلح "قيمــة" لا يطلــق إلا عــلى هــذه المعــاني الموجبــة، أمــا المعــاني الــسالبة مثــل الخطــأ، وغــير الملــزم، والرذيلــة، والقــبح، والباطــل وعــدم القداســة فيطلــق عليهــا وصــف "عــديم القيمــة"، وهنــاك مــن العلــماء مــن يطلــق اســم "قيمــة" عــلى المعــاني

الموجبــة والمعــاني الــسالبة مــع إضــافة صــفة "موجبــة" في الحالــة الأولى فيقــال "قيمــة موجبــة" وإضافة صفة "سالبة" في الحالة الثانية فيقال "قيمة سالبة".

واسـتعمل مـصطلح "قيمـة" كإسـم ملمـوس (واقعـي)، وهنـا كلمـة " قيمـة" تعنـي مـا يرغـب فيـه الـشخص أو مـا يعتقـد أنـه خـير، أو هـي مـا يعتقـد النـاس أنـه صـواب أو واجـب (إلـزام)، أو حقيقي. كما تشير كلمة " قيمة" إلى ما له قيمة أو ما يمكن أن يكون ذا قيمة.

واســتعمل مــصطلح " قيمــة" كفعــل ويقــال " يُقيــم"، فــإذا اســتخدمت في صــيغة المبنــى للمعلـوم فهـي تعنـي فعـل التقـويم، وإذا كانـت في صـيغة المبنـى للمجهـول فهـي تعنـي نتيجـة فعـل التقـويم. وميّـز "جـون ديـوي" (J. Dewey) معنيـين للفعـل " يقـيّم" الأول يقـيّم أي يـثمّن أو يميـل أو يقـدّر أو يبقـي في الـذهن أو يعتـز بـشيء مـا، والثـاني يقـيّم أي يـثمن أو يقـدر أو يقـوّم مـع تضمنه للمقارنة أو التأمل الغائبين في المعنى الأول للفعل "يقيّم".

ماذا يعني أن أخوض تجربة التفكير الفلسفي؟

تحليل نص: " التفلسف والعودة إلى الذات" إدموند هوسيرل

أطروحة النص: العودة إلى الذات شرط لخوض تجربة التفلسف.

الأسئلة التي يثيرها فينا النص: السؤال الأول: كيف تكون هذه العودة إلى الذات ممكنة؟

تقتضي العودة إلى الذات خطوتين حسب النص:

- العــودة إلى معارفنــا الــسابقة ومــسلماتنا لمــساءلتها وفحــصها أو قلبهــا أحيانــاً، أي وضــع المعرفــة بين قوسين وتعليق الحكم؛

- محاولة إعادة بناء المعرفة من جديد على أسس جديدة.

الإستــشهاد بمثــال مــن تــاريخ الفلــسفة: يــسوق هوســيرل مثــال ديكــارت في كتابــه "التــأملات" كنمــوذج مجــسد لتجربــة العــودة إلى الــذات: ففــي المرحلــة الأولى، عــاد إلى معارفــه فــشك فيهــا بأكملهــا، بــل شــك حتــى في وجــوده ذاتــه، ثــم بحــث في المرحلــة الثانيــة عــن مــنهج يــسمح لــه

بتأسـيس المعرفـة عـلى أسـس متينـة، مثبتـاً أولاً وجـوده الخـاص مـن خـلال الكوجيطـو (أنـا أفكـر إذن أنا موجود)، لينتقل بعد ذلك إلى إثبات وجود اللـه والعالم وخلود النفس بأدلة عقلية.

السؤال الثاني: ألا يوجد تناقض بين الدعوة للعودة إلى الذات وشمولية الخطاب الفلسفي؟

يؤكـد الـنص عـلى وجـود إرتبـاط وثيـق بـين الفلـسفة وشـخص الفيلـسوف، إنهـا أمـر يهـم شـخص الفيلـسوف بالـذات ، فعـلى عكـس العلـم الـذي تتميـز مواضـيعه بطـابع لا شخـصي وغـير ضروري للجميـع (مثـال: يتكـون المـاء مـن جزيئـات هيـدروجين و أوكـسجين)، فـإن الفلـسفة – كـما يقـول ياسـبرز- تتنـاول قـضايا حيـثما لمعـت مـست الإنـسان مـساً أعمـق مـن أيـة معرفـة علميـة ، لأنهـا بحـث نقـدي يـساهم الإنـسان فيـه بجميـع كيانـه (مثـال: الجـمال، المـوت، الخـير، الـشر...) لا يعنـي ذلـك أن الفلـسفة تـأملات ذاتيـة في قـضايا ذاتيـة، إننـا نعـود إلى الـذات لننطلـق نحـو الآخـرين ونحـو الكونيـة ، وذلـك بالتأسـيس العقـلاني لقناعاتنـا وبمـنح تأملاتنـا قـوة إقناعيـة حجاجيـة لتخاطـب جميـع العقـول. وقـد عـبر بـول ريكـور عـن هـذه الحركـة المزدوجـة المتراوحـة بـين الذاتيـة والكونيـة قـائلاً: (أريـد اكتـشاف المعنـى الخـاص لوجـودي الفـردي الـذي لـن يـستطيع أحـد بلوغـه أو قولـه نيابـة عنـي. صـحيح ان مـشروطية ومحدوديـة وضـعي الخـاص تجعـل نزوعـي نحـو الحقيقـة (والكونيـة) متنـاهي الأفـق، ومـع ذلـك فـإن بحثـي عـن الحقيقـة يجعلنـي أطمـع ، أن أسـتمد مـن عمـق وضـعيتي الخاصـة إمكانية قول شامل وصالح للجميع)

نـستنتج إذن أن خطـاب الفيلـسوف مـشروط أي صـادر عـن شروط ومحـددات تاريخيـة إجتماعيـة وذاتيـة، لكـن المجهـود الفلـسفي يـتجلى بالـضبط في التعـالي والإنفـلات مـن هـذه المحـددات، وإضـفاء الطـابع اللازمنـي واللاشخـصي عـلى مـا هـو زمنـي وشخـصي، هكـذا نجـد

أن التــساؤل الــسقراطي لا يــستوقف فقــط ســقراط أو محــاوره أو حتــى الإنــسان الأثينــي، كــما أن تجربة الشك الديكارتي ليست مجرد تجربة ذاتية لصيقة بشخص ديكارت وحده.

تحليل نص "الدهشة الفلسفية" آرثر شوبنهاور.

أطروحــة الــنص: نــشأة الفلــسفة والقــدرة عــلى التفلــسف متوقفــان عــلى القــدرة عــلى الإنــدهاش من المألوف والمعتاد والبديهي كوجود الإنسان ووجود العالم.

مفــاهيم الــنص: الدهــشة: الدّهــشة عامــة، هــي انفعــال ورجّــة وجدانيّــة شــديدة وعنيفــة، وهــي أيــضاً ذهــول أمــام شيء خــارق للعــادة وغــير مــألوف، إنهــا حالــة نفــسية مــصحوبة بــالتوتر والحــيرة وشيء مــن الألم أحيانــا، تحــصل للفكــر عنــدما يعجــز عــن إســتيعاب وتمثــل ظــاهرة أو معطــى وتصنيفه ضمن البنيات والمقولات السابقة فينشأ صراع وتحد معرفي داخلي.

الدهــشة الفلــسفية: مختلفــة عــن الدهــشة الطبيعيــة أو العاديــة مــن حيــث أن هــذه الأخــيرة تحــصل أمــام الغريــب وغــير المــألوف، بيــنما تحــصل الأولى أمــام المــألوف والمعتــاد (مثــال تقريبــي لدهــشة علميــة: دهــشة نيــوتن- مكتــشف الجاذبيــة – مــن ظــاهرة جــد مألوفــة تتمثــل في ســقوط التفاحة إلى الأسفل وعدم سقوطها نحو الأعلى !!

الأسئلة التي يثيرها فينا النص:

<u>الــسؤال الأول</u>: كيــف تكــون الدّهــشة، التّــي هــي تعبــير عــن الــذهول وذهــاب العقــل، علامــة عــلى بداية التّفكير الفلسفي، الذّي عرف على أنّه بالأساس، ممارسة عقليّة واعية ويقِظة؟

لإثبات العلاقة التأسيسية بين الدهشة والفلسفة لجأ النص إلى:

- الحجاج بالسلطة: متمثلاً في قولة أرسطو: "الدهشة هي التي دفعت الناس إلى التفلسف".

- تقنيــة التعريــف: "الإنــسان حيــوان ميتــافيزيقي" لا يتوقــف عــن البحــث والانــشغال بمـا وراء الطبيعة، وما وراء الطبيعة محتجب ومتخف، وكل متخف يثير الدهشة والفضول.

يمكننا أيضاً توضيح علاقة الدهشة بالتفلسف كالتالي:

الدهـشة ---< عجـز---- < حالـة مـن الجهـل والفـراغ المعـرفي، نعـترف وحـيرة أثنـاءه بعـدم كفايـة معارفنـــا الـــسابقة-----< تـــوتر وألم ----< ضرورة خفـــض التـــوتر -- --< محاولـــة المعرفـــة عـــن طريق البحث والتساؤل.

<u>السؤال الثاني</u>: كيـف يمكـن فهـم قـول الـنص: " لـو كانـت حياتنـا أبديـة وخاليـة مـن الألم لكانـت كـل الأشياء مفهومة من تلقاء نفسها "؟

بعبـارة أخـرى: لـولا المـوت والألم لمـا كانـت الأشـياء أو بـالأحرى الوجـود غامـضاً غـير مفهـوم، ومـن ثـم لغـزاً يولـد الحـيرة والدهـشة. كيـف ذلـك؟ إن وجـود الإنـسان مـن أكـثر الظـواهر والمعطيـات ألفـة وإعتياديـة، فكيـف يغـدو يـا تـرى، بفعـل المـوت والألم، مـصدراً للدهـشة؟ إن وجـود المـوت يضع حـول الوجـود علامـات اسـتفهام: حـول قيمـة الوجـود، معنـاه، حـول المـصير والخـير والـشر ومـا وراء المـوت أي مـا وراء الطبيعــة... وإذا كـان البـشر متـساوون أمـام المـوت، فهـم غـير متـساوين حيـال الألم (الألم هنـا بمعنـى كـل مظـاهر الـنقص: كـألم الجـسم، الحاجـة، الفقـر، الكـوارث، الـشر...) الأمـر الـذي يثـير بـدوره أسـئلة حـول سر ومغـزى هـذه اللامـساواة، فـأكثر ضروب الألم تحـل بـشكل مفـاجئ غـير قابـل للتفـسير. دون أن ننـسى أن أكـثر النـاس انغماسـاً في تيـار الحيـاة وأكـثرهم غفلـة عــن التفكــير في الحيــاة والوجــود، لا يــضطرون للانتبــاه لقــضايا القــضاء والقــدر والمــصير وقيمــة الحياة إلا عند النكبات والآلام!!!

في مرحلـة الطفولـة، يكـون الإنـسان أشـد رغبـة في المعرفـة وأكـثر قـدرة عـلى الإنـدهاش، بيـد أن هــذه القــدرات تــتلاشى بفعــل التعــود والعــادة لتبــدو الأشــياء بعــد ذلــك مألوفــة واضـحة

تحمل في ذاتها تفسيرها، فإذا كانت العادة إذن تقتل في الفكر الرغبة في المعرفة وتخمد جذوتها، فإن الدهشة أشبه ما تكون بمضاد يقاوم مفعول العادة وينزع عن الأشياء ألفتها وبساطتها وبداهتها الخادعة، لذلك عرف البعض الفيلسوف بأنه " شخص يرفض التعود على العالم" !!

الفلسفة والحياة:

قد لا تشفع للفلسفة كل خصائصها التي أتينا على ذكرها، فحتى لو أجل فيها البعض عمق أفكارها وقوة استدلالاتها، فإنه يأسف لكونها شاغلاً عديم الفائدة، منقطع الصلة بواقع الإنسان وحياته. أما الآخرون فلا يرون فيها سوى ترف فكري موغل في التجريد ومغرق في جدالات عقيمة لا يحسم أمرها أبداً. لكن، لئن كانت الفلسفة حقاً دعوة للتخلص ولو مؤقتاً من التيار الجارف والمباشر بهدف مساءلته وتقييمه بروح نقدية، فإنها ليست أبداً دعوة للانسحاب من الحياة إلى أبراج التأمل الخالص !!

الوظيفة الأخلاقية والتنويرية للفلسفة:

لنذكر أولاً بأن الفلسفة محبة للحكمة، وأن الحكمة لا تقتصر على العلم والمعرفة بل تشمل الفضيلة الأخلاقية أيضاً. وعليه فالفلسفة لا تنشد الكمال النظري المعرفي بل والكمال العملي الأخلاقي حسب عبارة ابن مسكويه، ولقد فهم الرواقيون الفلسفة على أنها "فن الحياة" الهادف إلى تحقيق سكينة النفس وسط الإضطراب المحموم اللامتناهي للرغبات والأهواء والانفعالات.

هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الاجتماعي فالروح النقدية المميزة للتفكير الفلسفي تكسب الفرد استقلالية الشخصية وتنأى به عن الامتثالية والخضوع للوصاية والدوغماتية التي تميز أولئك الذين لم يسافروا قط إلى منطقة الشك المحررة.

وإذا كانـت الدوغماتيـة طريقـاً معبـداً إلى التعـصب وإقـصاء الآخـر وإلغـاء الإخـتلاف، فـإن عقلانيــة ونقديــة الفكــر الفلــسفي دعــوة دائمــة للحــوار والإنــصات والاعــتراف بــالآخر المختلــف... أي التــسامح، وإذا كــان التــسامح فــضيلة أخلاقيــة فإنــه لا يوجــد دون قاعــدة فكريــة تتــيح التجــرد والنزاهــة والقــدرة عــلى تــصور العــوالم الأخــرى والأصــوات المخالفــة، ألا نـرى ذلـك الـود والاهـتمام الـذي مـا فتـئ إسـبينوزا يعـبر عـنهما تجـاه بوكـسيل رغـم اخـتلافهما في الـرأي!! وللنظـر إلى قولـة فـولتير التـي تعـبر عـن الـدفاع المـستميت عـن الإخـتلاف وحريـة الـرأي حـين يقـول: " إنـك تختلـف معـي في الـرأي لكنـي مـستعد لتقـديم حيـاتي دفاعـاً عـن حقك في التعبير عن رأيك هذا بحرية".

لقد قيـل بـأن العنـف هـو التـصرف كـما لـو كنـا وحـدنا في ميـدان الفعـل وأن الآخـر لا يوجـد إلا ليتقبــل فعلنــا، بيــد أن الفلــسفة لا يمكنهــا إلا أن تحــث عــلى الاعــتراف بوجــود الآخــر بحقــه في الاخــتلاف لأنهــا أصــلاً مــسكونة في داخلهــا بــالاختلاف في النظريــات والمــذاهب والمنــاهج !! وإعلاؤها مـن قيمـة العقـل لـيس سـوى رفـض لـلا عقـل والعنـف والإلغـاء وتكـريس لقـيم الإخـتلاف والتعدديــة التــي تعــد اليــوم شروط الديموقراطيــة وقاعــدة المواطنــة في المجتمــع المــدني. بــل إن الفلــسفة تنــشد في الواقــع مواطنــة كونيــة قوامهــا كونيــة العقــل تتجــاوز خــصوصيات العــرق والمعتقد والمجتمع.

لا تنتهـي التحـديات المطروحـة عـلى الفلـسفة أبـدا !! فهـا هـي قيمتهـا توضـع مـن جديـد اليـوم موضــع تــساؤل بــسبب تطــور العلــوم وتقــدم التقنيــات وتزايــد قــدرات الفكــر البــشري عــلى الــسيطرة عـلى الطبيعـة وسـبر أغوارهـا وأسرارهـا، بحيـث تبـدو الفلـسفة أفكـاراً عتيقـة مـن زمـن غابر !!

الواقـع أن تقـدم العلـم والتقنيـة لا يلغـي الحاجـة إلى الفلـسفة بقـدر مـا يـبرهن عـلى أهميتهـا ويمـدها بموضـوعات جديـدة للتفكـير والتأمـل لا تقـل تعقيـداً عـن المباحـث التقليديـة للفلـسفة، مـن قبيـل: طبيعـة الإنـسان وحجـم نزعاتـه التدميريـة، خطـر الفنـاء مـع أسـلحة الـدمار الـشامل، غائيـة التقـدم وعلاقـة الإنـسان بالطبيعـة عـلى ضـوء الإسـتنزاف الـذي تتعـرض لـه، حقـوق الأجيـال المــستقبلية في كوكــب ســليم نظيــف، مــشكلة الهويــة عــلى ضــوء الإستنــساخ، أوهــام المجتمــع الإســتهلاكي وإحباطــات الفــرد... وغيرهــا مــن القــضايا ذات البعــد الفلــسفي الواضــح لتعلقهــا بالإنسان.

<u>خصائص التفكير الفلسفي:</u>

هنـاك مجموعـة مـن الخـصائص التـي يكـاد يجمـع عليهـا جـل الفلاسـفة إن لم نقـل كلهـم، وفيما يلي سنعرض لبعضها:

أ- الـشمولية: والمـراد بهـا دراسـة الكليـات لا الجزئيـات، أي الاهـتمام بمـا هـو شـمولي عـام والابتعـاد عـن الحـالات الفرديـة المعزولـة في الزمـان والمكـان، فـإذا كـان الجيولـوجي يبحـث في أصـل تكـون جبل أو نهر ما فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ككل لا في أصل جزء منه.

ب- النـسقية: وهـي مـن جهـة التنظـيم والترتيـب المنهجـي المحكـم للقـضايا والإشـكاليات والأفكـار، ومن جهة ثانية الاتساق وعدم التناقض مع الذات.

ج- الـصرامة المنطقيـة: وتتمثـل في التـدرج في عـرض الأفكـار عـلى شـكل سلـسلة مترابطـة الحلقـات يـتم فيهـا الانتقـال مـن البـسيط إلى المركـب ومـن الـسهل إلى الـصعب ومـن المعلـوم إلى المجهـول، ثـم اسـتخلاص النتـائج المترتبـة عنهـا وتبريرهـا منطقـاً بـأن يكـون الحجـاج المقـدم عنهـا حجاجـاً عقلياً مقبولاً ومقنعاً.

د- الموقف النقدي: ويقصد به إعادة النظر الدائمة في القضايا والأفكار والقيم القديمة السائدة حول موضوع ما. وفي هذا يقول سقراط بأن الخطاب الفلسفي (يبعث على الإزعاج ويوقظ من النعاس العميق) ويضيف برتراند راسل (1872-1970) بأن الفلسفة (قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسع آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي... وتزيل التزمت) وذلك باعتماد الشك المنهجي في كل شيء من أجل الوصول إلى اليقين، مع الإيمان بأن الحقيقة –التي تنشدها كل فلسفة – ليست مطلقة بل هي نسبية دوماً. ولذا نجد أنه ليس هناك من فيلسوف لم ينتقد سابقيه أو معاصريه وليس هناك من فيلسوف لم ينتقد من معاصريه أو لاحقيه، وبهذا المعنى تكون الفلسفة عبارة عن حوار انتقادي.

ه- التساؤل المستمر: وهو في الوقت ذاته نتيجة للموقف النقدي وسبب له، إذ أنه كما يقول ياسبرز «الأسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة، وكل جواب يصبح بدوره سؤالاً جديداً». فالفيلسوف الحق هو الذي يبتدئ بسؤال وينتهي إلى علامة استفهام، وبين هذا وتلك يقترح الحلول والأجوبة الممكنة ويبررها وينتقد غيرها ويعلل ذلك بطرق مبرهن عليها...

و- الاهتمام بقضايا الإنسان: وذلك بالبحث فيه من حيث أصله وطبيعته ووظيفته ومصيره ومختلف علاقاته مع نفسه والآخرين ومع الطبيعة ومع الله، ولهذا كانت رسالة الفلسفة هي الحرص على قيمة الإنسان كل إنسان أيّاً كان. وفي هذا يقول هيجل (إن الدفاع عن الفلسفة هو دفاع عن الإنسان).

علاوة على ما سبق يمكن أن نضيف بأن الفلسفة إيمان قوي بالحرية في القول والفعل (الديمقراطية)، واحترام لا مشروط للرأي الآخر في الوجود (التسامح)، ونبذ لكل

أصـناف التـسلط والعنـف (التحـرر). يقـول فـولتير (1694-1778) ، (مهـما اختلفـت معـك سـأدافع عنك إلى آخر رمق في حياتي حتى تعبر عن رأيك بكل حرية) .

وإذا عـدنا إلى نـشأة الفلـسفة كنـسق فكـري إشـكالي نقـدي وكـصورة للعـالم نجـد بـأن مكـان ميلادهـا كـان هـو بـلاد اليونـان وزمانـه كـان هـو القـرن الـسادس (ق ب) ، ولهـذا ذهـب المتعـصبون للغـرب أمثـال هـوسرل (1859-1938) إلى أنهـا "علـم يونـاني" ، ولكـن هـذا الـزعم يجـب ألا ينـسينا بـأن الأقـوام الـشرقية القديمـة كالبـابليين والآشـوريين والهنـود والـصينيين والفـرس والفراعنـة قـد كانــت لهــم أفكــار ومواقــف وتــصورات وأطروحــات ذات نفحــة ميتافيزيقيــة وصــبغة فلــسفية حول الإنسان والعالم والـلـه.

عنـدما نتـساءل عـن خـصائص التفكـير الفلـسفي أو التفلـسف أو فعـل الفلـسفة ، فإننـا لا محالـة نفـترض مـسبقاً أن الفلـسفة هـي تفلـسف أي استـدلال و لـيس معرفـة مـن جهـة ، ومـن جهـة أخـرى نفـترض أن هنـاك أنـواع مـن التفكـير غـير التفكـير الفلـسفيّ ، إذ يمكننـا الحـديث عـن تفكـير دينـيّ و تفكـير سـحري أو تفكـير علمـيّ أو تفكـير إجتماعـي أو سوسـيولوجي ... أو تفكـير بـدائي أو مـا يحلـو لـبعض علـماء الأجنـاس تـسميتها حـديثاً بـالتفكير العتيـق ، و مـن هنـا التفكـير لـيس خاصـية للفلـسفة و خـاص بهـا وحـدها ، إن التفكـير خـاص بمـن يفكـر و بكيفيّـة التفكـير ، و بحكـم إن الانـسان كـائن يفكـر فـإنّ التفكـير ظـاهرة عامـة خاصـة بالإنـسان فحـسب ، فـلا يمكننـا القــول البتــة أن الحــضارات التــي عــاصرت الحــضارة الهيلينيّــة (الاغريــق) لم يــسبق لهــا التفكــير كالحــضارة الفرعونيّــة و التــي ســبقتها كالحــضارات الــشرقية و الهنديــة منهــا. ونخــص الحــضارة الهيلينيّـة لأنهـا تحديـداً الحـضارة الوحيـدة التـي أنتجـت نوعـاً متميّـزا مـن التفكـير الـذي لم يـسبقها فيهـا أيـة حـضارة أخـرى وأسـست لـه في القـرن الـسادس مـا قبـل المـيلاد. و هـذا النـوع مـن التفكـير هو التفكير الفلسفيّ ، فما هي خصائص التفكير الفلسفيّ؟

لقد سبق لنا التوكيد عن الدافع إلى التفلسف، فبدا لنا التفلسف يتماهى في فعل الفلسفة ذاتها فلا غرابة أن نجد من جهة كانط Kant يؤكد على: أننا لا نعلّم الفلسفة وإنّما كيفيّة التفلسف والشيء نفسه عندما يقّر ابن رشد في تعريفه للفلسفة التوكيد في (فصل المقال) إلى أن (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها)، و من جهة أخرى الدافع إلى التفلسف هو الدهشة وحدها كما يؤكد أرسطو في مؤلفه (الميتافيزيقا) ، و يرى أن الدهشة هي الاعتراف الانسان بجهله الخاص والشعور بأن الحقيقة ليس هي ما نعرفه وما تمّ تلقينه لنا بالعرف والتقليد وإنما ما يجب على كلّ إنسان معرفته بنفسه ، و ما يجب معرفته من حقيقة التفكير أي التساؤل والبحث عنها وراء المظاهر . تلك المظاهر ليست خاطئة بالضرورة، كما يقول كانط في مستهل كتابه (نقد العقل الخاص la critique de la raison pure) ، من جهة ولكن صحيحة تماماً.

إن هذا يجرنا إلى تحديد خصائص التفكير الفلسفي، ويمكن الاختلاف في تحديد عددها وتنوعها ولكن يبقى الجوهر هو المطلوب كما ارتأيناه.

تحديد خصائص التفكير الفلسفي:

لكون، أن التفكير يقوم على الشك المنهجيّ أو التعليميّ ، التفكير لا يكون تفكيراً إلا إذا كان نقدياً. ولأن التفكير لا يبدأ إلا إذا كان الشك فإن كلّ أنواع التفكير سيكون بالضرورة نقدياّ. فالشك ليس هو النفي ولا الرفض ولا الانكار وإنما هو تعليق الحكم والتريث في إصدار الحكم إلى حين ، إلى حين التحقق والتمحيص والنظر ، فيكون إعادة نظر من أجل المعرفة الحقة التي سنصل إليه بتفكيرنا الخاص . إنّه بذلك خطوة منهجية لبلوغ الحقيقة و ليس رفضاً لها واستبعاد لإمكانية الوصول إليها كما هو الحال بالنسبة للتشكيكيّين . إن شك التشكيكيّين شك هدّام وشك الفلاسفة شكّ بنّاء . إن التفكير النقدي يمنح الفكر فرصة معرفة الحقيقة والوصول إليها ويستبعد عنه شبح التعصّب

والدوغماتيّـة أو الدوغماتيّـة التـي تحـوّل مـا أنتجـه الفكـر الانـساني إلى مقدسـات وأصـنام يوجـب عبادتـه ولا يمكـن للفكـر إعـادة النظـر فيهـا. ولهـذا التفكـير يـضمن للفكـر اسـتقلاليته ولا تكـون لـه عليـه سـلطة إلاّ سـلطة الحقيقـة. و لقـد عـبّر عـن هـذا أرسـطو بـشكل واضـح: (إنّنـي أحـبّ أفلاطـون و لكنّـي أحـبّ الحقيقـة أكثر منـه) ، فالحقيقـة هـي الحـق والحـق يعلـو ولا يُعـلا عليـه - و هنـا يظهـر الجانـب الأخلاقـي المـرتبط بالفعـل الانـساني ، و تبعـاً لـذلك يمكـن أن نـضيف خاصـية ضمنيّة وهي أن التفكير الفلسفيّ تفكير حـر وكما يلي:

ـــ تجريـدي: ينـزع التفكـير الفلـسفي إلى دراسـة مفـاهيم تتميّـز بأنهـا عامـة ومجـردة ، لـيس موضـوعه الواقـع المحـسوس والأشـياء العينيّـة ، لـذلك الأحكـام الفلـسفية أحكـام وجوبيّـة و لـيس أحكام وجوديّة ، يختلف في ذلك عن التفكير العلميّ الذي هو طبيعة ماديّة.

ـــ كـليّ: لكـون التفكـير الفلـسفي لا يـدرس الواقـع المحـسوس وإنمـا مفـاهيم عامـة ومجـردة فهـو يـدرس الوجـود ككـل ولـيس أجـزاء ، و لهـذا يـرى أرسـطو : إنّـه "لا علـم إلا بالكليـات" أي معـان عامـة ومجـردة ، فـإذا كـان موضـوعه الانـسان فهـو لا يفكـر فيـه ككـائن بيولـوجي قابـل للملاحظـة والاختبـار التجريبـي ولا يدرسـه ككـائن اجتماعـي أو تـاريخي أو نفـسيّ وإنمـا مـن حيـث مفـاهيم كالكينونة والماهية والجوهر.

ـــ نـسقي: باعتبـار أنّ موضـوع التفكـير الفلـسفي هـو مفـاهيم عامـة ومجـردة فـإن التفكـير الفلـسفيّ يهـتم بـالتفكير بـشكل المحـاكمات العقليـة ولـيس مـن حيـث مـضامينها أي مـن حيـث موافقتهـا للعقـل وتطـابق العقـل فيهـا مـع نفـسه ، لـذلك تجـد الفلـسفة ، فلـسفات مـن حيـث أن المنطلقـات ليـست واحـدة ولهـذا تجـد أن نتـائج التفكـير ليـست واحـدة ومـع ذلـك لا تفقـد مـصداقيتها أمـام العقـل ، ومـن هنـا تجـد نفـسك أمـام نتـاج يظهـر في شـكل أنـساق أو منظومـات

فكريّـة متباينـة أو متعارضـة ، المعـوّل في المنظومـة فيـه لـيس الصـدق وإنمـا الانسـجام المنطقـي بـين المنطلقات والنتائج.

الفلسفة والتجربة الشخصية:

هـل يمكـن أن نطمـع في معرفـة الفلسـفة وإدراك ماهيتهـا بعـد قـراءة هـذا العـرض حـول الفلسـفة، وتاريخهـا، وخصائصـها وأدوارهـا؟ يجيـب كـارل ياسـبرز بـالنفي: فالفلسـفة ليسـت في مكـان محـدد يمكـن الإشـارة إليـه وتعيينـه. (إن كـل فلسـفة تعـرف ذاتهـا بتحققهـا. أمـا مـاهي الفلسـفة، فهـذا مـالا يسـع المـرء معرفتـه إلا بـــالتجربة الشخصـية. إن التجربـة الشخصـية وحـدها ، أي خـوض مغـامرة التفكـير الفلسـفي والعـودة فعـلاً إلى الـذات والتجـرؤ عـلى اسـتخدام العقـل ، هــي التــي تتــيح للإنســان أن يــدرك مــا يمكــن أن يجــده في العــالم مــن فلســفة !!) وكــما يقــول إيمانويـل كـانط:(لا يمكـن تعلـم الفلسـفة، وإنمـا التفلسـف) ، أو كـما قـال مـالبرانش:(سـواء قرأنـا أرسـطو أو ديكـارت، فإنـه لا ينبغـي في البدايـة تصـديق أي واحـد مـنهما، وإنمـا ممارسـة فعـل التفكير كما مارساه أو كما كان عليهما أن يمارساه).

إن الميزة الأساسية للحياة الإنسانية هـو أن الـبشر يعيشـون بطبيعـتهم في تجمعـات تأخذ أشكالاً مختلفة ، الأسرة ، القبيلة ، القرية ، المدينـة ، الدولـة ، وهـذه التجمعـات تقـتضي تنظيماً معيناً لهذا الاجتماع يخضع فيه الجميع لقانون يحدد العلاقة بيـنهم ، يـنظم حيـاتهم ، ويساهم في تطوير نمطها ، استناداً لما تقدمه الماهية المميـزة للإنسـان وهـي العقـل والتعقـل، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تحديد حقوقه وواجباته في ظل الحياة السياسية التـي تعتبر ما هيته المميزة، وهذا النشاط العقلي المستمر الذي يمارسه الإنسان في هذه الحيـاة هـو ما تتولد عنه تعبيراته المعبر عنها "بالفلسفة السياسية" التـي هـي تعبـير عـن النشـاط العقـلي

المستمر في الفاعلية والتطوير، ولذلك كان لزاماً علينا عندئـذ تحديـد طبيعـة هـذه الفلسـفة ، وتحديـد أهدافها ووظائفها بالنسبة للإنسان ، منطلقين من:

أولاً: تعريفها وموضوعها:

تعتبر الفلسفة السياسية جزءاً هاماً من التفكير الفلسفي العام، فهي التحليل النظامي والتقيـيم النقدي، على مستوى عال من التجريـد، للجوانـب المعياريـة والمنهجيـة والميتافيزيقيـة للسياسـة والبحـث السياسي. وتهدف إلى إدراك طبيعة الحياة السياسية للمجتمعات البشرية على أسـاس ميـزة العقـل[2]، وقـد ارتبطت الفلسفة السياسية بالفلسفة العامة، منذ نشـوئهما، إذ لا يمكـن في الحقيقـة تحديـد الـزمن الـذي نشأت فيه الفلسفة السياسية خارج الإطار الزمني للفلسفة ذاتها، لأن كليهما نشاط عقلي مارسـه الإنسـان على نفسه وعلى محيطه منذ أن وجد، وذلك لا يعني أن موضوعهما واحداً، وظـاهرتهما واحـدة، إذ هنـاك فرق بينهما من حيث الموضوعات التي يرتكز عليه اهتمام كل واحد منهما، لأن الفلسـفة العامـة تتمحـور حول كل الموضوعات[3]: سواء كانت حسـية، معرفيـة، تاريخيـة، أو مسـتقبلية، بيـنما موضـوعات الفلسـفة السياسـية، تـتجلى في الظـواهر الحسـية العينيـة التـي يمكـن أن تحـددها المشـاهدة في الزمـان والمكـان والتـي تتمثـل في الاجـتماع الـبشري ، باعتبـاره مـادة تشـغل حيـزاً مـن الوجـود ، وباعتبـاره أيضـاً مـادة ديناميكية تتحرك ، وتفعل وتنفعل ، تسعى دوماً إلى تجاوز واقعها بعد تحليله ، نظراً لطبيعتها الإنسـانية ، ولذلك فإن المهتمين والمشتغلين بالفلسفة السياسـية ، لا يقـتصرون في مجهـوداتهم وأبحـاثهم عـلى دراسـة الوقائع مـن حيـث الكشـف عـن قوانينهـا وتفسـير عللهـا ، بـل يتجـاوزون ذلـك إلى البحـث عـن ماهيـة

2 - د.أحمدعطيـة اللـــه السـعيد، المعجـم السـياسي الحـديث، شركـة بهجـة المعرفـة، بـيروت، (د.ت)، ص333-334.

3 - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية-المجل د2، دار عويدات، بيروت، 2008، ص983.

الظواهر السياسية وعـن مـشروعيتها ، للوقـوف عـلى الأصـول والأسـس التـي تقـوم عليهـا، وعـن الحقيقة المتولدة منها، وتوجيه أحداثها بمقتضى ما ترسمه لها من آفاق، وما تحدده لها من معـايير لتوجيه حياة المجتمع حتى يصبح فاضلاً ، أو يحاول الوصول إلى الفضيلة ، ومن ثم فإن الفيلسوف في هذا المجال من التفكير يتجاوز ما هو متعارف عليه من حقائق ووقـائع ونـصوص ، مـضيفاً لهـا أفكاراً وحقائق جديدة ، أو كما يقول "جان مينو" ينحصر الآن دور الفيلسوف السياسي بعد الشرح العادي للوقائع أو للنصوص إلى الكشف عن النواقص النظرية والأخطاء المنهجية ، أي يعمـل فـيما وراء النظرية ، وهذا ما فعله كثير من الفلاسفة الذين اهتموا بهذه المسألة، وما بـذلوه مـن جهـد، وهو الجهد الذي يدل دائماً على تفوق العلم والمعرفـة عـلى المتعـارف عليـه، وإلآ لمـا كـان لتفكـير الإنسان معنى، ومن هنـا يمكـن القـول أن الفلـسفة الـسياسية إن كانـت تبحـث وتهـتم بالإنـسان وحياته وظروفه فإنها تتجاوز تلك الظروف التي تراها دائماً أنها ليست الحقيقة، وليـست الأفـضل، لأنه لا توجد حقيقة ثابتة يمكن التوقف عندها، بل إن الحقيقة والأفضل إنما ينحـصران في البحـث الدائم والمستمر الذي لا يقف عند حد معين، وعلى هذا يبقى الفكر الإنساني في حركة دائمـة تعـبر عن ما هيته الإنسانية التي تتسم في أصلها وطبيعتها، بالنقص والضعف، ومن ثم فإن تلك الماهيـة تسعى دوماً إلى البحث عن الكمال، وهو الأمـر الـذي يجعـل مـن الفلـسفة الـسياسية، في الوقـت نفسه، فلسفة معيارية تنظر إلى الحياة الـسياسية بمـا يجـب أن تكـون عليـه، لا بمـا هـي عليـه في الواقع، مما تصبح معه الحقيقة الإنسانية ذاتها، خاضعة لهذه النظـرة المعياريـة، أو بعبـارة أخـرى فإن الحقيقة تصبح أدنى قيمة أو أقل شأناً مما هي عليه.

في هذا المعنى فإن الأفكار المتعلقة بالفلسفة السياسية، يبدو أنها (لا تولد تلقائيـة في العقول الفردية، بل إن لها مركزاً منه تنشأ وتشع ويدعى لهـا وتقنـع، والمركـز هـذا هـو الفئـة

من الأشخاص أو حتى الفرد الواحد الذي طور هذه الأفكار وعرضها بـشكلها الـسياسي الحقيقـي)4، وفي هذه الحالة، فإننا لا نجد صعوبة في إدراك كنه المعرفـة والواقـع التـاريخي الـذي عـبرت عنـه الفلـسفة السياسية، أي بين أفكار فيلسوف ما، والواقع التاريخي الذي عاش فيه وعبر عنـه، ومـن ثـم يمكننـا مـن هذه الحركة الفكرية معرفة ظروف المجتمع الذي يشكل موضوع الظاهرة السياسية في جميع أشـكالها من جهة، ومن جهة أخرى يمارس من خلالها العقل معرفة ذاته من خلال وعيه الخاص، أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة السياسية باعتبارها مجموعة الأفكار التي تؤطر الظواهر السياسية فإنها من هـذه الرؤيـة هي عملية إدراك أو وعي لذاتها، كما هي عملية وعي وإدراك للواقع الذي تنبعث منـه، بمعنـى أنهـا لا تخضع الآ لسلطان نفسها، على الرغم من ارتباطها بحياة المدينـة "الدولـة"، وهـي تلـك الحيـاة التـي لا تخضع بدورها إلا لذاتها. فالفلسفة السياسية بهذا المعنـى هـي تلـك المعرفـة التـي تحقـق الاتحـاد، أو الوحدة بين الفلسفة باعتبارها كذلك، من جهة، وحيـاة المدينـة مـن جهـة أخـرى، ومـن هـذا المنطلـق فالفلسفة السياسية تضع لنفسها إطاراً شاملاَ يرجع إليه، (وتتخذ التعميمات الإقليمية لنفـسها مكانـاً في داخله كلما اكتملت صياغتها)5، ومن ثم فإن طبيعة الفلسفة السياسية هي طبيعـة شـمولية في أصـلها غير محددة بزمان أو مكان معينين.

وإذا كانت الفلسفة السياسية هـي، هـذا النظـر العقـلي الـشامل، الـذي يمارسـه الإنسان على الوقائع السياسية التي يعيش في ظلها، فإنها مـن هـذه الرؤيـة تفـترض دائمـاً فاعلية الإرادة الإنسانية في الفعل والممارسة، شأنها في ذلك شـأن ظـواهر الحيـاة الأخـرى،

4 -سـير آرسـنت بـاركر، النظريـة الـسياسية عنـد اليونـان، ترجمـة: لـويس اسـكندر، مؤسـسة سـجل العـرب، القاهرة،1966، الجزء الاول، ص85-92.

5 - المصدر السابق.

ولا سيما الحياة الأخلاقية المرتبطة بالسلوك وبنظام الحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد6. فالفلسفة السياسية بهذا المفهوم هي شكل من أشكال الإدراك والفهم للنظام العام الذي تتأسس عليه حياة الأفراد والدول، رغم أن هذا النظام ما هو إلا صناعة إنسانية صنعها الإنسان لنفسه ليدل بها على فاعليته الفكرية، ولكن من الصعب أن تكون أحكام وقوانين هذه الفاعلية دقيقة، ومن ثم فهي لا تسمح بالتنبؤ العلمي الصحيح كما يحدث في العلوم الطبيعية، مثلاً، إذ أن الفلسفة السياسية تتميز بطابعها المعياري- كما سبقت الإشارة – الذي يتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، إن الصفة المعيارية للفلسفة السياسية، لا تعيقها عن التفكير في القيم والمقاصد والاختيارات والقرارات لبناء نظرية أو رؤية سياسية معينة، يمكن تطبيقها في الواقع الإنساني المعاش، باعتبار أن تلك الفلسفة تشكل إدراكاً وفهما لما هو ممارس فعلاً في حياة المجتمع والدولة، بمعنى أنها تصبح هي ذاتها ضرباً من الواقع، بنسبة ما تدركه وتفهمه فيه، بسبب وعيها له، ومن هذا المفهوم، تصبح الفلسفة السياسية تعبيراً عن مصالح تلك الجماعة وزمنها التاريخي، لاستشراف مستقبلها، إذ لا توجد فلسفة سياسية لذاتها، بل هي وسيلة للأمر الذي تعبر عنه، ومن ذلك فإنها في كثير من الأحيان تعبر عن القلق والاضطراب الفكري الذي يتبع الاضطراب الحاصل في الجسم السياسي القائم سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، وبمعنى آخر فإنها تعبر عن حالة اللاتوازن الذي يحصل بين الكائن والمؤثرات البيئية المحيطة به.

إن الفلسفة السياسية من هذا المنظور هي مجموعة من الأفكار تشكل في أساسها نظرية عقلية نقدية لوجودنا السياسي، ولعلاقة هذا الوجود بمحيطه، أي أنها ليست مجرد ملاحظات عابرة لما يحيط بنا، أو أنها مجرد إعطاء تبريرات واهية له، بل هي على العكس من

6 - M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll. Maitres spirituels. Pp.93-94.

ذلك، عبارة عن دراسة تقوم على الطرح والعرض والنقد للمشكلات، ووسائل علاجها، على أساس بحث عميق وتحليل دقيق يفوق مجرد نظرات الإنسان العادي السطحية إلى الموضوعات المعقدة التي تعترضه، وعلى هذا يمكن القول، أن الفلسفة السياسية تعبر عن موقف نقدي، ولكنه أيضاً موقف سياسي، لأن الإنسان باعتباره حيوان سياسي هو الذي يشكل معياريته ومقياسه، ومن ثم فإن الإنسان هو الذي يعطي لكل ما نفهمه وندركه قيمة معينة نابعة من طبيعته الإنسانية. وطالما أن الموقف النقدي هنا هو الموقف السياسي، فإن مقياسه هو الإنسان السياسي ذاته، وهذا ما يؤدي إلى تحول في الظاهرة السياسية أو الواقع السياسي، الذي هو موضوع الفلسفة السياسية، ويتجاوزه في إطار تاريخي معين.

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة السياسية من طبيعتها أنها، تنتقد، وتحاكم وتدافع، وتؤسس القواعد، وترسم للفعل السياسي مساره وطريقه، فهي من هنا معيارية الهدف والقصد، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد، بل إنها تعود ثانية إلى نتائجها لتمحصها وتفحصها وتفهمها وتنتقدها من خلال الفعل الإنساني المجسد في الوعي التاريخي، إنها بكل وضوح، جهد فلسفي مستمر، نحاول إيصاله وإفهامه للآخرين، ونعتقد أن هذا الجهد الفلسفي المستمر قد جسده الفلاسفة السياسيون على أنفسهم، فهم دائماً ينتقدون ويقيمون ويستفيدون من بعضهم البعض، فاستطاعوا بذلك أن يؤثروا على مجرى التاريخ وحوادثه بأفكارهم من أجل السمو بالنظرية السياسية وبنائها، لتحقيق مآرب الإنسان السياسي، وحل مشكلاته7.

على أن الاختلاف في الرؤى بين الفلاسفة لا يشكل في اعتقادنا ظاهرة سلبية في الفكر السياسي، بل على العكس من ذلك يقود ذلك الاختلاف إلى التفكير السياسي

---

7 - صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الاسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985، ص11.

الفلسفي الصحيح، لأنه يعبر عن وقائع معاشة مرتبطة بحياة الإنسان ومـشكلاته اليوميـة، ولـذلك كـان ينبغي الاستناد على المنهج التجريبي في دراسة ظـواهر الفلـسفة الـسياسية لأننـا سـوف: (يتبـين لنـا أن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية، وسوف لا يرى الفيلـسوف الـسياسي في اخـتلاف الـرأي مثار للعداء ذلك لأن الحقيقة يمكن أن تختلف دائماً بحسب التجارب التي يمر بها الإنسان، ومن هنا قد يكون للرأي المعارض قيمته ومبرراته ما دام لكل أن يقول بحسب ما تنتهي إليه تجاربه).

ومـما سـبق يبـدو أن النـشاط الفكـري الـسياسي للإنـسان قـد ظهـر منـذ أن اجتمـع الإنــسان مــع غــيره مــن البــشر، ومــا دام الاجــتماع في أغلــب النظريــات والآراء الفلــسفية والفكريـة طبيعـي، فـإن الفلـسفة الـسياسية هـي طبيعيـة في الوجـود الإنـساني، وعـلى هـذا الأسـاس فـإن للـسياسة تـأثير عـلى حيـاة كـل فـرد مـن أفـراد الجماعـة البـشرية، سـواء شـارك في مجريـات الحيـاة الـسياسية أم لم يـشارك، وذلـك لأن كـل تجمـع بـشري لا بـد لـه مـن سياسـة ينـتظم بهـا أمـره، وتحقـق العلاقـات المتبادلـة بـين أعـضائه، وتـضمن لأولئـك الأعـضاء الـسلطة والقـوة التـي تـردع اعتـداءات بعـضهم عـن بعـضهم وتفـض النزاعـات والخـصومات التـي تقـع بيـنهم، وتحمـيهم مـن كـل اعتـداء خـارجي، ومـن ثـم فـإن البعـد الـسياسي للوجـود الإنـساني، أكثر أبعاده أهمية.

إن جهـد الإنـسان في الفلـسفة الـسياسية يعـد جهـداً عظـيماً إذ تـرك لنـا تراثـاً ضـخماً في شـكل نظريـات وأفكـار متقاربـة أحيانـاً ومتباعـدة أحيانـاً أخـرى، كـل نظريـة تـدعي أنهـا هـي المثـل الأعـلى الـذي يمكـن أن يحقـق للإنـسان سـعادته ورفاهيتـه وقـد توزعـت تلـك النظريـات في تيـارين أساسـين: تيـار اعتمـد الواقـع الاجتماعـي المعـاش واتخـذه كنقطـة أساسـية في بنـاء أفكـاره، وتيـار آخر اعتمد الفكر المجرد كنقطة انطلاق دون الاستناد إلى الواقع.

ثانياً: الفلسفة السياسية بين النظرية والتطبيق:

إذا كانــت الفلــسفة الــسياسية – كــما ســبقت الإشــارة – جهــد فلــسفي مــستمر، فــإن هــذا الجهـد يتجـه دائمـاً إلى فهـم الوقـائع والظـواهر الـسياسية، للتعـرف عـلى أحـداثها ومؤسـساتها، حتــى تــصبح ذات معنــى ومــدلول بالنــسبة للإنــسان، ومــن ثــم فــإن الفلــسفة الــسياسية تعكــف دائمـاً عـلى تجربـة الأحـداث مـن زاويـة معينـة، وفي وقـت معـين مـن التـاريخ، تختارهـا وتفـسرها، لـكي تعـود معقولـة، أي أنهـا تكـون تلـك الوقـائع فتحللهـا وتركبهـا، وتـضعها في نـسق مـن العلاقـات بعـضها مـع بعـض، وحـين تـتمكن مـن تحقيـق ذلـك فإنهـا تعطـي لكـل عنـصر بالنـسبة للمجمـوع معنــى سياســياً محــدداً، وأن تــصهره في مفــاهيم، وتنظمــه في مبــادئ، وتنــسقه حــسب نظــام أسباب، وأن توحي بحقيقة.

إن الفلــسفة الــسياسية في هــذا الــسياق تهــدف إلى تفــسير الوقــائع والأحــداث بطريقــة تعطيهـا توازنهـا ونظامهـا المـشترك، حتـى تـصبح قريبـة مـن الفهـم وقابلـة للتفـسير العقـلاني، إذ أن العقــل هــو الــذي يعطــي للأشــياء معناهــا الــصحيح والكامــل، لأن الفلــسفة في ذاتهــا هــي دائمــاً عقلانيــة وعاقلــة، عقلانيــة مــن حيــث أنهــا قابلــة للفهــم والإفهــام8، والفلــسفة الــسياسية بهــذا المعنــى لا تهـدف فقـط إلى إحـداث نـسق فكـري للظـواهر التـي تتعـرض لهـا، بـل إنهـا تنـزع إلى إثــارة الآخــرين لقبــول مــا تتوصــل إليــه، أي أنهــا تجعــل التطبيــق قــابلاً للفهــم، مــن حيــث أنهــا تقــترح علــيهم مــسبقاً نمطــاً معينــاً لفهــم الوقــائع الــسياسية، ومــن ثــم فهــي لا تــدعوهم إلى انــتماء عقــلاني فحــسب، بــل وكــذلك إلى انخــراط عمــلي وإلى مــشاركة حــرة في الفعــل الــسياسي المــشترك، إذ تجعــل مــن الواقــع معقــولاً قــابلاً للتطبيــق، لــذلك كــما يقــول أدونــيس : نحــاول عبثــاً

8 - أندريه لالاند، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص1159.

التمييـز في الفلـسفة الـسياسية بـين النظريـة والتطبيـق، وعبثـاً نتـساءل مـا إذا كـان الجيـد نظريـاً هو أيضاً جيد عملياً[9] ؟.

مـن هنـا فلـيس مـن الـسهولة بمكـان أن نفـصل الفلـسفة الـسياسية عـن الواقـع الثقـافي والحـضاري الـذي نـشأت فيـه، والـذي سـاهم بـدوره في نموهـا وتطورهـا، وكـما سـاهمت هـي أيـضاً بـدورها في ازدهـاره وإثرائـه، إذ لا يمكـن لأي فيلـسوف أن ينعـزل عـن الأفكـار المعنويـة والعلميـة لزمانــه وعــصره، وعــن التطــور الحاصــل في الفنــون والعلــوم، والتكنولوجيــا في مجتمعــه، غــير أن الفلــسفة الــسياسية في نظريتهــا وتطبيقهــا مــن حيــث الممارســة والاســتخدام تخــضع للطبيعــة الإنـسانية والتـي تختلـف مـن شـخص لآخـر بحـسب تقـدير كـل واحـد مـنهما للمواقـف والأحـداث التـي تـصادفه في حياتـه الـسياسية سـواء الخاصـة أو العامـة التـي لهـا صـلة بـالمجتمع الـسياسي الـذي يتواجـد فيـه، ومـن هنـا تبقـى الفلـسفة الـسياسية معياريـة ومتغـيرة حـسب الظـروف التـي تولدها.

والفلــسفة الــسياسية في نهايــة المطــاف لا تخــرج في اعتقادنــا عــن أحــد الاحتمالــين: إمــا أن تكــون في حــصادها النهــائي تبريــرا للأوضــاع القائمــة، أو أنهــا. رفــض لهــذه الأوضــاع ودعــوة صريحـة أو ضـمنية لتغييرهـا، بغـض النظـر عـن مـنهج التغيـير وأدواتـه، فهـي نظـر وعمـل في آن معــاً، عــلى أن هــذين الاحتماليــين يبــدوان مــن حيــث واقــع الفكــر الــسياسي أنهــما مترابطــين ومتكاملين.

9 -د عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مجلد1، ط2، ذوي القربى، قم، إيران، 1429ه، ص136.

ثالثاً: علاقة الفلسفة السياسية بعلم السياسية:

إن كلمة سياسة مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis)، وتعني المدينة، وما يرتبط بتنظيم هذه المدينة ومؤسساتها هو الذي يعبر عنه بالعلم، ولذلك فإن علـم الـسياسة معنـاه تـدبير وتنظـيم شـؤون المدينة " الدولة" ومؤسساتها، من خلال العلاقة بين الفرد والمجتمع التي تكونت في ظل الحياة المشتركة، والسعي الدؤوب المستمر في تحـسين أحـوال الإنـسان والبحـث عـن طـرق سـعادتهم، وتـوفير الوسـائل المناسبة لذلك.

إن السياسة10 بهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومـن أجلـه، ومـن ذلـك فهـي علـم وفن، علم من حيث إنها معرفة، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمـرة والناهيـة، وتكـاد تجمع جل المعاجم على أن السياسة أو " علـم الـسياسة" تـرتبط ارتباطـاً وثيقـاً بالـسلطة والإصـلاح والتوجيه والتدبير في شؤون الناس والدولة، ولذلك فهناك من يعرف "علم الـسياسة" عـلى أنـه علـم السلطة في المجموعات المركبة، أي المجموعات البشرية التي تتضمن في ذاتها عـدة مجموعـات بعـضها متداخل في بعض، وهناك من الصعوبة بمكـان التمييـز بـين الجماعـات البـسيطة، والجماعـات المركبـة، ويقسم المفكرون،السياسة، إلى سياسة عمليـة وأخـرى نظريـة، فـالأولى تعنـي ممارسـة الحكـم لرعايـة

10 - تعـرف الـسياسة بأنهـا ممارسـة الـسلطة وبواسـطتها يـتم تثبيـت القـانون مـن خـلال وجـود مجموعـة مـن المؤسـسات والأجهـزة فهـي إذن علـم تـدبير شـؤون المجتمـع وقـد ارتـبط مفهـوم الـسياسة بالفلـسفة لكونهـا مبحـث يمكـن مـن دراسـة الـسلوك الكـلي الـذي يـنظم العلاقـات بـين النـاس وهنـاك تـصورين فلـسفيين لمفهـوم الـسياسة التـصور المثـالي الـذي يعتـبر الـسياسة معرفـة نظريـة تتـوخى بنـاء دولـة خاليـة مـن العنـف أساسـها العـدل والمبـادئ العقليـة. أمـا التـصور العمـلي فإنـه ينظـر إلى الـسياسة عـلى أنهـا مجموعـة مـن الوسـائل الماديـة التـي تمكـن مـن امـتلاك الـسلطة والمحافظـة عليهـا حيـث لا تعتمـد عـلى الحـق أو العدالـة بـل تلجـأ إلى العنـف المـبرر لهـذا فـإن السياسة حسب التصور العملي تنفصل عن الأخلاق.

مـصالح النـاس اليوميـة وإدارة شـؤونهم وأحـوالهم، أمـا الثانيـة فتعنـي الاهـتمام بـأحوال الـدول والحكومات11.

فالسياسة من هذا المعنى إجمالاً، هي فـن الحكـم وإدارة الأعـمال المتعلقـة بالدولـة داخلياً وخارجياً، ولذلك يمكن القول إن السياسة رغم تعريفاتها المتعددة فإنها العلم الذي يهتم بالمبـادئ التـي تتكون منها الحكومات وتوجيهها في علاقاته مع المواطنين ومع سائر الدول، ومن هنـا فـإن لهـذا العلـم علاقة بالعلوم الاجتماعية، أو هو فرع منها.

وفي إطار هذه الدراسة ينبغي أن نحدد العلاقة بين "علـم الـسياسة" و "الفلـسفة الـسياسية" فيتضح مما سبق أن هناك علاقة جدلية بين المعرفتين، على اعتبار أن علم السياسة هو تلك المعرفة التي تهتم بدراسـة المجـال العمـلي للـنظم الـسائدة سـواء عـلى مـستوى المجتمـع، أو عـلى مـستوى الدولـة ومؤسساتها12. السياسة إذن تجسيد لمجموعة من العلاقات العليا التي تتم بين الناس فيتحقق الانتقـال من الاجتماع التلقائي الذي ميز المجتمعات البدائية إلى الاجـتماع الـدائم المتمثـل في إقامـة الدولـة عـلى مبدأ أو مبادئ التعاقد الاجتماعي.

وأما الفلسفة الـسياسية فهـي تلـك المعرفـة التـي تهـتم أساسـاً بدراسـة المجـال النظري والفكري للنظام السياسي القائم وذلك من خلال نقد الظواهر الـسياسية الـسائدة والكشف عن سلبياتها13، باعتبـار أن تلـك الظـواهر هـي التـي تـشكل في الوقـت نفـسه موضوعاً لعلم السياسة والفلسفة الـسياسية، يـشكل كـل واحـد منـه فرعـاً مـن النظريـة

11 - للمزيد راجع، د.أحمد عطية اللـه، مصدر سابق، ص317,343.

12 - المصدر السابق، ص343.

13 - نفس المصدر، ص333.

السياسية العامة، ولذلك لا يمكن لعلم السياسية أن يستغني عن الفلسفة السياسية، أو بتعبير آخر لا يمكن فصل المعرفتين عن بعضهما بعضاً، وذلك للعلاقة الجدلية القائمة بينهما.

رابعاً:- الإصلاح والفكر الفلسفي:

لم يعرف العرب الفكر الفلسفي المنظم قبل ظهور الإسلام ولم يعرفوه بعده ، إلا أن الاختلاط بالشعوب الأخرى نتيجة التوسع الجغرافي وظهور الدولة الاسلامية قاد إلى نوع من الامتزاج الحضاري. وكان من نتائج هذا الامتزاج أن عَرف العرب الفكر الفلسفي. وهكذا ظهرت بواكير بسيطة من الفكر العربي الإسلامي متأثرة بالامتزاج الحضاري.

وظهر مفكرين (فلاسفة) عرب واتجاهات فكرية حاولت البناء على أسس إسلامية. ومن أبرز تلك الاتجاهات (المعتزلة). لقد بُنيت (الدولة العربية) على أساس إيديولوجي إسلامي. أي لا دولة من دون هذه الايديولوجيا. ولكن في الفترة الأموية كان هناك انفصال والى حد ما بين سلطة الدولة متمثلة بالخليفة والسلطة الدينية عدا فترة خلافة عمر بن عبد العزيز. إلا أن الدولة والسلطة الدينية تعملان بتناغم كبير وكان الفكر الديني بخدمة الدولة في تعزيز سلطة الخليفة الأموي. في هذه الفترة ظهر الاعتزال في البصرة. إن ظهور نمط فكري جديد في المجتمع العربي وقتذاك يعني انه بناء سطحي بلا مؤسسات. أن تيار الاعتزال الجديد لا يمكن مقارنته بالتيارات الفكرية في الفلسفة الإغريقية أو أي اتجاه فلسفي في تلك الحضارة من حيث عمق الجذور المؤسساتية العريقة.

في فترة ظهور هذا التيار الفكري كان الإسلام ليس مجرد دين بسيط بل مؤسسة كبيرة وقوية تتنازعها اتجاهات فكرية مختلفة ومصالح يسيل الدم في سبيلها، لذا فان ظهور تيار

فكري إسلامي ليس بالشيء البسيط. إنه قد يعزز مواقع سياسية معينة ويهدد مصالح سياسية أخرى. أي انه ليس ترفاً فكرياً مُسالماً. لقد كان ظهور الاعتزال ناتج تطور طبيعي نتيجة الامتزاج الحضاري كما قُلنا إضافة للنشاط الفكري السياسي القوي الذي ظهر في تلك الفترة الخصبة للحضارة الوليدة. انه لم يظهر كتيار إصلاحي مُقوِّم.

لقد بقيت الدولة مفصولة عن السلطة الدينية إلى حد ما في الفترة العباسية كذلك. ومع ظهور الدولة العباسية قاد هذا الفكر نهضة علمية حضارية كبيرة ومتميزة ارتبطت بوجوده وزالت بزواله خلال العهد ذاته. لقد تعزز فكر الاعتزال نتيجة تبنيه من قبل السلطة السياسية (المأمون) وانتهى عندما حاربته السلطة السياسية (المتوكل). إن ما قاد للنهضة عاملان هما حرية الفكر وانفصال الدولة الجزئي عن السلطة الدينية. إلا أن الجذور الفلسفية الاجتماعية السطحية للاعتزال هي السبب في الزوال السريع لهذا الفكر الذي لم تعرفه المجتمعات العربية وقتذاك.

لم يستطع الفكر الحر الصمود أمام السلطة السياسية التي تبنت فكراً مغايراً. أما ما ساد بعد ذاك فكان فكراً نَقلياً قمعياً حَرّم الفلسفة وحارب الفلاسفة والمفكرين. ولكن لماذا ساد هذا النمط الفكري المُغلق رغم عدم وجود جذور فكرية فلسفية له؟.. لقد تكونت منذ الأيام الأولى للدولة الاسلامية[14] سلطتان هما سلطة الدولة وسلطة الدين احداهما تحابي الأخرى وكلاهما تسيطران على المجتمع. لذا فان أي فكر يستطيع خطب ود الدولة سيكتب له الازدهار والبقاء. إن الفكر المنغلق استند على طبيعة الفكر القَبَلي وتأكيدهُ على

---

14 - نحن لا نستطيع ان نسمي الدولة في تلك الحقبة بالعربية، فأما ان نسميها كذلك ويكون العرب بذلك مجرد محتلين للبلدان التي لم تكن تنضوي تحت سيطرتهم قبل الاسلام، واما نسميها اسلامية، وهو الاصح، لاشتراك الفرس والاتراك وغيرهم في الحكم والفقه.....الخ.

احترام الخضوع للسلطة السياسية والقبول بها وبالقدر الذي خطه الـلـه على يدها وهكذا تم احتضان الفكر القمعي المنغلق من قبل كافة أنماط السلطات التي مرت عبر التـاريخ المظلـم منـذ عهـد المتوكـل وحتى سقوط الدولة العثمانية.

لقد قاد هذا الوضع المأساوي إلى أن ينتهي النشاط الفلسفي الإسلامي تدريجياً حاله حـال النـشاط العلمي.... وهكذا دخـل العـرب والمـسلمون القـرن العـشرين مـن دون أيـة مؤسـسة فكريـة فلـسفية. وكمجتمعات خاملة لا تعرف سوى السلطتين الدينية والسياسية المتحالفتين15.

في الحضارة الغربية ذات الجذور الفلـسفية العميقـة كانـت النزاعـات الفكريـة تُنجـب أنماطـاً جديدةً وتؤثر في المجتمع. لذا قاد الصراع إلى فصل الكنيسة عن الدولة وفـصل الفكـر الـديني عـن الأنماط الفكرية الأخرى. وبهذا الفصل احتفظ كل طرف بحقه في التطور والنمو، ولم تكـن الـسلطة الغربية بحاجة للسلطة الدينية للسيطرة على المجتمع لان السلطة السياسية كانت أساساً موجودة قبل تكوّن الفكر المسيحي الأوربي على العكس من الدولة الاسلامية التي تكونت على أساس دينـي وبقي الفكر الديني وسيلة سيطرة لا يَستغني عنها السُلطان. لقد تطـور الفكـر الـديني في الغـرب وتطور الفكر العلمي وتطور الفكر السياسي والإنساني. إنها تجربة غنيـة قـادت إلى النجـاح في بنـاء مجتمعات دائمة التطور.

15 -المجتمعـات العربيـــة قائمـــة عـــلى الاعـــراف والتقاليـــد القبليـــة والحكومـــات العربيـــة تنحـــى نفـــس الاتجـــاه وتخطـب ود هـا لأغـراض التأييـد الـسياسي والاتجـاه نحـو تعلـيم الفلـسفة لجميـع المـستويات العمريـة أمـر لا يمكـن أن يحـدث لأنـه بالنتيجـة يـصب في صـالح المجتمـع وهـذا الامـر لا يـصح القيـام بـه حكوميـا، لان الجهـل يجـب أن يضل عنوانا لشعوبنا، ....والا.... وعليه....لذا..... وهذا هو واجب هذه الطبقة الاجتماعية بالتحديد.

عاد الفكر الفلسفي خلال القرن العشرين للمجتمعات العربيـة كـترف بـلا جـذور. وأخـذت الفلسفة موقعاً أكاديمياً من دون وجود اجتماعي فعلي لها. إن النشاط الفكري الفلسفي العـربي لا يعدوا أن يكون نشاطاً نخبوياً أكاديميـاً. أنتجـت الأكاديميـات العربيـة خـلال القـرن العـشرين أجيالاً من المفكرين وطمح البعض من هؤلاء الفلاسفة والمفكرين إلى تأسيس خطابـات فلـسفية تحديثية أو إصلاحية نتيجة انفتاحهم عـلى الفكـر الغـربي. إن اعـتماد الـنمط الفكـري الإسـلامي السائد لا يقود إلى نمط تحديثي إلا أنه لا يعتمـد العقـل والتحليـل أساسـاً. وعليـه فقـد جـاءت طروحات التحديث الفكرية للنخبة وليس للمجتمع لان المجتمع لا يسمع ولا يعرف ما يقولون. وهناك فصل كبير بين المفكر النخبـوي والـسياسي. إن خطابـات التحـديث العربيـة التـي تُطـرَح تحارب مارد جبار نمى خلال عشرة قرون من دون مُنازع وسيطر على الفكـر الاجتماعـي بقبـضة حديدية مطلقة وبمعونة السلطة السياسية. إن خطابات من هذا النوع لا تعدو عن كونهـا بيـان قادم من نبي مُحدث يخاطب أُناس بسطاء لا يعيرونـه اهتمامـاً ، لـذا انـدحرت كافـة خطابـات ومشاريع التحديث الفكرية العربية منذ محاولات جمال الـدين الأفغـاني ومحمـد عبـده مـروراً بالجابري وآخرين. إن الـنمط الفكـري الفلـسفي والتحليلي فكـر غريـب جـداً عـن المجتمعـات العربية التي تعلمت التلقين والحفظ عن ظهر قلب دون نقاش وتمحـيص، وتعمـل بالتقليـد، ولا ترتقي الى النظر ، والاجتهاد ، وهنا يكمن السر في الإصلاح.

عمق الهوة الفكرية بين المجتمعات العربية وبين المجتمعات المتطورة كبير جداً ويقاس بزمن التوقف الفكري والخمول الحضاري. إن محاولات تحـديث فكـر تَجمّـدَ خـلال قـرون مُهِمة تقترب من الاستحالة. كما أن محاولة فصل الدولة عـن الـدين لـيست بجديـدة عـلى المجتمعات العربية والإسلامية وهذا الفصل كـان موجـوداً بـصورة شـكلية لكـن المهـم هـو

فصل الهيمنة الفكرية الدينية عن السلطة والمجتمع. تجسير (Bridging) هـذه الهـوة المُعَقـدة يعتمـد بصورة كبيرة على إعادة بناء الإنسان بمعنى آخر إعادة النظر في نمط التعليـم الأسـاسي للمجتمـع وبنـاء نمط فكري تحليلي. إن مشكلة الإصلاح هـي مـشكلة تربيـة اجتماعيـة وليـست مؤسـساتية إذ أن تغير وتبديل أو تعديل المؤسسات لا يعني شيئا.

أساليب التفكير الفلسفي:

نحن نعرف أن الإنسان هو أرقى المخلوقات وأنه الوحيد الذي يعبر عـن تفكـيره بأسـاليب متنوعـة. فما معنى التفكير وما معنى الأسلوب؟

التفكير: هو مجموعة من العمليات العقلية الراقية التي يقوم بها الإنسان بهـدف حـل مـشكلة أو تفسير موقف ، وهو خصائص بأسلوب معين (فعندما يشاهد الناس (ظاهرة معينة ، كظاهرة البرق والرعد) فإنهم يفكرون فيها ولكن ليس بأسلوب واحد، وهو، نشاط إنساني خالص له شكلان فإمـا إننا نفكر لنصل إلى ما يمكن أن يكـون الحقيقـة أو إننـا نفكـر لنثبـت رأي في مـسألة مـا ويـصنف أرسطو هذين الشكلين بأنهما التأمل والتروي وينتهي التأمل الناجح إلى نتيجة والـتروي النـاجح إلى قرار ويصف أرسطو التفكير المتأمل بأنه نظري والتفكير المتردي بأنه عملي والتفكير الإنساني خلـيط من الشكلين ويتم باطنياً وقـصدياً ، ونظريـات التفكـير أمـا أفلاطونيـة أو أرسـطية أو تـصويرية أو صورية أو إسمية نفسية أو سلوكية ، والتفكير في الأفلاطونية حوار داخلي بكلـمات تـشير إلى صـور وفي النظرية الأرسطية فعل عقلي حيث التفكير في شيء مشاركته في ماهيته ومن ثـم كـان التفكـير إثراء للعقل ، وعند التـصويريين هـو نـشاط يـبرز أفكـار العقـل النظـري ، وعنـد الـصوريين تتـابع الأحداث ترتبط به الصور العقلية بالعـادات وعنـد النفـسيين حـوار نفـسي وعنـد الترابطيـين كـلام مترابط يدور في الذهن يمكن أن يعلنه صاحبه كتفسير لسلوكه.

الأسلوب: هو الطريقة التي يعـبر بهـا الإنـسان عـن التفكـير. وتوجـد أسـاليب متعـددة للتفكـير وهـي تختلف: من فرد لأخر فتفكير الطفل له غـير الراشـد. ويمـر بمراحـل أخـرى فتفكـير الريفـي غـير تفكـير المتحضر. ومن عصر إلى أخر فتفكير الـديني في العـصر الـذي يغلـب عليـه الطـابع الـديني غـير تفكـير الإنسان في العصر الذي يغلب عليه الطابع العلمي.

أنواع أساليب التفكير الإنساني:

أولاً:- أنواع أساسية

الأسلوب الخرافي: وهو الذي يفسر الظاهرة بإرجاعها إلى أسباب غيبية وتعليلات غير منطقية ولا علميـة ولذلك فهو أسلوب بدائي غير منطقي. ويوجد هذا الأسلوب عند الإنسان البدائي الذي يعجـز عـن إدراك الأسباب ويمكن أن يوجد هذا الأسلوب عند بعض الأفراد في المجتمعات الحديثة.

الأسلوب الديني: هو الذى يفسر الظاهرة بإرجاعها إلى قدرة الـلـه تعـالى الـذى خلـق العـالم كلـه.. تلك القدرة التي تفوق قدرة الإنـسان العـاجز ، بـصرف النظـر عـن نوعيـة دينـه، وهـذا الأسـلوب يستتبع ازدياد إيمان الإنسان بالـلـه وبقدرته.. مع السعي للبحث عـن العلـل الحقيقيـة (لـذا فهـو أسلوب إيماني).

الأسلوب الفلسفي: وهو الذي يفسر الظاهرة من مادتها بإرجاعهـا إلى أسـبابها الأولى أو عللهـا البعيدة حيث يجرد الفيلسوف الظاهرة أي ينظر إليها نظرة عقلية تأملية خالصة ، ثم يربطهـا بغيرها من الظواهر ويبحـث عـن علتهـا الأولى، ويوجـد هـذا الأسـلوب عنـد الفلاسـفة الـذين يحاولون تفسير أية ظاهرة تفسيراً منطقياً ومقبولاً من الناحية العقلية فهم يربطون دائمـاً بـين

ظواهر الطبيعة ليكونوا منها حقيقة كلية شاملة، ونتيجة هذا نجد كل فيلسوف له مـذهب فلـسفي في تفسير الوجود يختلف عن الآخرين وكل واحد على حسب عقليته وظروفه.

الأسلوب العلمي: وهو الذي يفسر الظـاهرة بعـد تحليلهـا بإرجاعهـا إلى أسـبابها الماديـة المبـاشرة. ولذلك فهو أسلوب تجريبي حسي جزئي. ويوجـد هـذا الأسـلوب عنـد العلـماء الـذين يـستخدمون الحواس والأجهزة والذين يجرون التجارب العملية والمختبريـة حتـى يمكـن الوصـول في النهايـة إلى قانون محدد.

أشهر تعريفات الفلسفة:

التعريف الأول:

- الفلسفة هي علم المعرفة الكلية المطلوبة لذاتها.

فهي علم العلوم لأنها تدرس الحقيقة الكلية (وليست علـماً جزئيـاً خاصـاً) مثـل بقيـة العلـوم الأخرى التي تدرس الحقائق الجزئية للوجود كالـصوت والـضوء في الطبيعيـة والـسلوك وغـير ذلـك وهذا يعنى أن الفلسفة تهتم بكل ما يثيره العقل من مشاكل كلية مثل طبيعـة الوجـود ومـا هــي الإنسان مشكلة الحرية، الحقيقـة واليقـين والحيـاة والمـوت (وغيرهـا مـن المـشكلات ذات الطـابع العقلي الكلي).

ملاحظـــة: قد تطرّف بعض الفلاسفة القدماء. (واعتبروا هذه المعرفـة الكليـة مطلوبـة لـذاتها ومتعـة عقلية للإنسان متأثرين في ذلك بظروف مجتمعهم (التي تغيرت بعد ذلك) على اعتبار أن ذلك أشرف ما يسعى إليه الإنسان معتمداً على التأمل العقلي دون الممارسة العملية والمنفعة الشخصية.

- والفيلسوف عندما يدرس الحقائق الكلية الموجـودة (مـاذا يفعـل)؟. . إنـه يجمعهـا مـن مادتهـا ثـم يربطها في تسلسل منطقي له ترتيب معين ليكوِّن منها مذهباً فلسفياً خاصاً به يفسر من خلاله مختلف ظواهر الوجود.

التعريف الثاني:

- الفلسفة هي علم المبادئ الأولى لكل ظواهر الوجود.

وهذا المعنى يقترب كثيراً من المعنى الأول (علم المعرفة الكلية) الآ أن.

1- المبادئ الأولى هي بطبيعتها كلية عامة. 2 - ذات طابع عقلي.

3- يدرسها الفيلسوف بالتأمل العقلي. وهذا التعريف يعني:

أ- أن الفيلسوف لا يقنع بقبول المبادئ القريبة والعلل المباشرة للظواهر فهذه المبـادئ القريبـة والعلـل المباشرة مادية وتدرس بالمنهج التجريبي وبالحواس.

ب- بينما المبادئ الأولى والعلل الحقيقيـة البعيـدة ، والأصـول الأولى للظـاهرة ، يكـون قـد حـصل عـلى اشرف المعارف وأكملها ويمكنه بذلك أن يفسر كافة الحقائق الجزئية المادية بردهـا إلى أصـولها العقليـة الأولى.

التعريف الثالث:

- الفلسفة وجهة نظر عقليـة تجـاه موقـف مـا أو ظـاهرة معينـة في حيـاة الإنـسان ...وهـذا التعريـف يعني:

1- أن الفيلسوف يدلي بوجهة نظره العقلية الخاصة في تفسير بعض ظواهر الوجود مثـال: فقد يدلى الفيلسوف بوجهة نظره في ظاهرة (الخير والشر) ويؤيد وجهة نظـره عـن الخـير

بكل الأدلة العقلية الممكنة ومعنى ذلك أن الفيلسوف ليس ملزماً بإعطائنا صورة كلية لمختلف ظواهر الوجود.

2- وقد يأتي فيلسوف غيره ويدلي بوجهة نظره الخاصة في نفس ظاهرة الخير والشر ولكـن في هيئـة رأي مخالف ومدعم أيضاً بالأدلة العقلية الكافية.

3- وعادة ما تكون وجهة النظر نابعة من (خبرات الفرد، حياته الخاصة، وظروف مجتمعـة) وقـد تـؤثر أيضاً في السلوك اليومي لصاحبها الفيلسوف بطريقة مباشرة أو غـير مبـاشرة ومـا بقـي مـن موضـوعات تبحثها الفلسفة في الوقت الحاضر كلها معنوية وتتفق مع المنهج التأملي العقلي.

المباحث الرئيسية(العامة) للفلسفة:

أولاً: مبحث الوجـــود: (الانطولوجيا)

وهو يهتم بدراسة الوجود ككل. فهو يدرس ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أي (الميتافيزيقيا) أو ما وراء الظواهر الجزئية ومن الموضوعات التي يدرسها الفيلسوف هنا:

1- أصل الوجود وطبيعته.

2- أصل المادة والحركة في الوجود كله... وهل هي عشوائية أم منظمة ؟

3- هل الوجود مادي أم روحي.. أم هو مزيج من المادة والروح ؟

4- ما علاقة هذا بالـلـه تعالى ؟

ثانياً: مبحث المعرفة (الابستمولوجيا)

وهو يهتم بدراسة إمكانية معرفة الوجود وهو يرتبط بالمبحث السابق لأنه يدور حول مدى إمكانية معرفة هذا الوجود ووسائل معرفته ومن الموضوعات التي يدرسها الفيلسوف.

1- ما هي طبيعة المعرفة الإنسانية ؟

2-هل يمكن أن تكون المعرفة كاملة... أم إنها مقصورة على ما يظهر لنا فقط دون الباطل.

3- ما هي وسائل المعرفة.. والموازنة بين الحواس والعقل والحدس وأيها أكثر دقة.

ثالثاً: مبحث القيم (الأكسيولوجيا)

وهو يهتم بدراسة المثل العليا التي يسعى الجميع إلى تحقيقها في حياتهم. وتوجد 3 مثل أو 3 قيم أو 3 معايير يدرسها الفلاسفة من خلال 3 علوم وهي:

1- قيمة الحق (ويدرسها علم المنطق):

- الذي يبين القواعد التي يجب على الفرد إتباعها ليكون تفكيراً صحيحاً.

2- قيمة الخير (يدرسها علم الأخلاق):

- الذي يبين القواعد التي يجب على الفرد إتباعها ليكون سلوكاً طيباً.

3- قيمة الجمال (يدرسها علم الجمال)

- الذى يبين القواعد والمعايير التي يجب توافرها في أي عمل ليكون جميلاً.

المباحث الفرعية للفلسفة:

وتتمثل في فلسفات العلوم مثل:

1- فلسفة الدين: فيها يبحث الفيلسوف عن حقيقة الإيمان وأدلته العقلية (بهدف تدعيم الإيمان) دون الاعتماد على دين معين.

2- فلسفة القانون: وفيها يبحث الفيلسوف عن الأسس العامة التي يقوم عليها القانون وعلاقته بمبـادئ الأخلاق وفكر العدالة والإلزام والحرية دون النظر لقانون دولة معينة.

3- فلسفة التاريخ: وفيها يبحث الفيلسوف عن المبادئ الأساسية التـي تحكـم سـير الأحـداث التاريخيـة عامة لا يهتم بتقرير واقع التاريخ الجزئي.

4- فلسفة السياسة: وفيها يبحث الفيلسوف عن اسس العدالة وما يصلح بـه احـوال المجتمـع الانـساني عامة واقتراح أهمية الحريات والحقوق السياسية للفرد واقتراح القوانين التي تـصلح المجتمـع وتخرجـه من مآسيه التي يعيشها.

أهمية الفلسفة:

أهمية الفلسفة للفرد:

أولاً:- إثارة وتعميق الوعي الفردي.

لأنها تجعل الفرد (يتعقل حياتنا ولا يعيشها على علاتها) بمعنى أن دراسة الفرد للفلسفة تؤدى إلى:

1- أن يعرف ماهيه نفسه. 2- ويعرف حدود ذاته. 3- ويعرف مكانته في الحياة والوجود.

وكل هذا يساعد الفرد على أن يحدد أهدافه من الحياة ويدفعه إلى تطويرها.

ثانياً:- الارتفاع بالمستوى العقلي.

1-لأن الفلسفة تعتمد على التفكير العقلي المجرد.

2- دراسة آراء الفلاسفة في المشكلات يساعد الفرد فيما بعد على حل المشكلات بطريقة سليمة.

قد ينسى الموضوعات الفلسفية التي درسها ولكن أثرها يظل باقياً ويظهر في ارتقاء عقليته وفي تعوده على حل المشكلات بطريقة سليمة.

ثالثاً:- وتؤدي الفلسفة كذلك إلى تأكيد الإيمان والثقة بقدرة اللـه . لأن الفلسفة تهدف إلى تأسيس الإيمان على مبادئ عقلية. وهذه فائدة للفرد، لأن غالبية الناس إيمانهم طبيعي بسيط موروث وإن كان هذا الإيمان الطبيعي باللـه يعتبر جانب أساسي، إلا أن هناك جانب أخر يقوم على العقل وهو الذي تقوم به الفلسفة. وتبدو الأهمية الاجتماعية للفلسفة في تغيير المجتمع وتطويره وتقدمه.

أهمية الفلسفة للمجتمع:

أن فائدة الفلسفة للمجتمع تترتب على فائدتها للفرد فبما أن الفلسفة تؤدى إلى الارتفاع بالمستوى العقلي للأفراد فإن هذا يؤدى إلى الارتقاء بالمجتمع ككل ، من خلال كشف مشكلات المجتمع لأن الأفراد سيعرفون حقوقهم وواجباتهم. ومن ثم سيتعاونون مع الدولة في تنظيم شؤون حياتهم. والنتيجة تقدم المجتمع ورقيّه.

كما أن الفلسفة تحدد أيديولوجية المجتمع: والأيديولوجية هي: الإطار الفكري أو مجموعة المبادئ النظرية التي تنظم حياة الناس والعمل الوطني في المجتمع. فسلوك الناس

لا يمكن أن يسير عشوائياً وإنما يقوم على أسس فكرية منظمة. والفلسفة هي المسؤولة عن تحديد هذه المبـادئ التـي يـسير عليهـا سـلوك المـواطنين ونـشاط النـاس الاقتـصادي.. والاجتماعـي.. والـسياسي... والقانوني... إلخ.

الفلسفة والمجتمع العالمي:

لكي نعرف أهمية الفلسفة للمجتمع العالمي يجب أن نعرف أولاً الظـروف التـي جعلـت للفلـسفة الأهمية ، والتي لا تقل قيمة عن أهميتها (الفردية) و(الاجتماعية) السابقة.

1- خوض المجتمع العالمي في القرن العشرين لحربين عالميتين.

2- التهديد بحرب عالمية نووية ثالثة وما ينتج عن ذلك من أضرار.

3- ظاهرة الانقسام إلى معسكرات وتكتلات متخاصمة.

في ظل تلك الظروف لم يصبح (رجال الحكم والسياسة وحدهم) المهتمـين بالـدعوة إلى إقـرار الـسلام بل شاركهم في ذلك رجال الفكر عامة (والفلاسفة خاصة) ووجه الفلاسفة المعاصرون فلـسفتهم للـدعوة إلى السلام العالمي على اعتبار أن الفيلسوف هو عضو في أحد المجتمعات في العالم.

1- في القرن 18 (كانط الألماني)

أ ـ دعا إلى تأسيس هيئة متحدة لأمم العالم تعمل على التعاون بين الأمم وحل المشكلات سلمياً.

ب ـ كانت أرائه في كتاب (مشروع للسلام الدائم) والتي تحقق منها الكثير في القرن العشرين.

2- في الوقت الحاضر:(1) كارل ياسبرز الألماني- دعا إلى الحد من التهديد بالحظر النـووي لأن هـذا يولـد الخوف والقلق والاضطراب في السلوك والعمل كما يؤدى إلى تقييـد الحريـة ولـذلك فهـو يقـول(عنـدما أخاف أفقد حريتي).

(2) (برترانـد رسـل) الإنجليـزي- نـدد بـالخطر النفـسي والاجتماعـي للتهديـد بالقنبلـة النوويـة. فأقـام محكمة رمزية للسلام العالمي وحاكم فيها هو وزملائه الفلاسفة من أسماهم (مجرمـي الحـرب) ، كـما هـاجم سياسـة بـلاده الاسـتعمارية ورأى أن الـسلام العـالمي لـن يتحقـق إلا بحريـة الـشعوب ولـيس باستعمارهم.

(3) (جان بول سارتر) الفرنـسي - ربـط دعوتـه للـسلام بفلـسفته في الحريـة الفرديـة لأن (الـسلام هـو الحرية) وكان أول ثائر على فرنسا. ولذلك كانت جهوده وزملائـه مـن عوامـل إجبـار فرنـسا عـلى فـتح الحرية والاستقلال للجزائر.

خامساً:- الدين:

نظام اجتماعي يقوم على وجود موجود أو أكثر أو قوى فـوق الطبيعـة ويبـين العلاقـات بـين الناس وتلك الموجودات وتحت أي ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطاً من أنماط اجتماعية أو تنظيماً اجتماعياً ومثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين16. كـما يعرّفـه علـماء اجـتماع آخرون بأنه (بمثابة جهاز أو منظومة من الرموز المقدسة)17.

16 - د. عــلي صــبيح التميمــي، الــدور الــسياسي للمؤســسة الدينيــة في العــراق، دار أمجــد، الاردن,2016، ط1، ص14.

17 - د. علي صبيح التميمي، المقدس في المعتقدات الدينية، دار أمجد، الاردن, 2016، ط1، ص165.

؛ اميل دوركهايم، الاشكال الاولية للحياة الدينية، ترجمة حسن انيس، الانجلو مصرية، القاهرة ، 1966، ط1.

وهناك علماء اجتماع تحدثوا بدورهم عن الخـدمات والمعطيـات الاجتماعيـة للـدين دون أن يروا في الدين عنصر خداع وسبب في تخلف المجتمع على عكس آراء كارل ماركس الذي يـرى أن الـدين إيديولوجية كاذبة . إن الدين يمثل عامل توحيد وانسجام بين أفراد المجتمـع، فالـدين عنـصر اجتماعـي بحت ولا معنى للدين بدون مؤسسة دينية . وتعريف الدين غير ضروري لإيجـاد الإيمـان والاعتقـاد بـه فمثل هذا الإيمان حاصل مسبقاً ولكنه مهم بالنسبة للبحث .

إن المظاهر الدينية تتجلى عادة بالآداب والمناسك والشعائر التي يلتـزم بهـا المتـدينون، إلا أن ذلك لا يعني أنها كافية لإبراز تعريف الدين فهناك من ركــز في تعريفـه عـلى الماورائيـات ومـنهم مـن ركـز على عناصر اجتماعية ودنيوية لأن كل عمل ديني يمكن أن يعد عبادة بالمعنى الأعم .

إن تطور العلوم والمعارف وتنامي المتطلبات الماديـة والمعنويـة لحيـاة الإنـسان أفـرز تعقيـداً إضافياً في العلاقات الاجتماعية وبالتالي نشأت أحكام ومـسائل شرعيـة جديـدة، مـا أفـضى بالتـدريج إلى خلق ظاهرة التخصص، ومن هنا ظهر تلقائياً أفراد جدد أوقفوا حياتهم من أجل تعلّـم الـدين وتعليمـه ذلك أن الإحاطة بالمسائل الشرعية الضرورية لم يعد ميسراً للجميع على غرار ما كان معمولاً به بالمـاضي البعيد، لذا ظهر أشخاص أخصائيين في مجال العلوم الدينية يقال لهم (علماء الدين).

وهنـا يحتـاج التـدين إلى التعقـل في مـسألة إتبـاع الزعامـات، والقيـادات الدينيـة والاجتماعية، فالفرد ليس معذوراً في تسليم كيانه، وأمور دينـه، لأي أحـد، مـا لم يحـرز عدالتـه

واستقامته، وحتى العالم العادل، لا يـصح إتباعـه بعـين مغمـضة وثقـة عميـاء مـا دام لـيس معـصوماً، ومعرضاً للانحراف والخطأ18 .

وعالم الدين محكوم بمبادئ الدين، وضوابط العقل، فينبغي أن تقوم آراءه ومواقفه على ضوء ذلك، ولا يصح إتباعه وطاعته فيما يخالف الدين، ويتنافى مع العقل.

إن بعض المتدينين قد تبهرهم شخصية عالم ما، ويبالغون في تقديـسه، فيرسـلون قولـه إرسـال المسلمات، دون وعي أو تفكير، وهـذا خـلاف توجيهـات الـدين . . لـذا عـلى الفـرد أن يـتحلى بالبـصيرة والوعي ليكون خبيراً مميزاً بين الصحيح والخطأ على ضوء مبادئ الدين والعقل .

ففي المعتقدات الأساسية للدين يكون العقل هو المرجع، وعبر النظر والفكر يتوصل الفرد إلى الإيمان بأصول الدين، ويرى أكثر العلماء المحققين وجـوب التـزام العقيـدة عـن طريـق العقـل لا النقـل والتقليد، بل ادّعى العلامة الحلي الإجماع على ذلك فقال: (أجمـع العلـماء عـلى وجـوب معرفـة اللـــه، وصفاته الثبوتية، وما يصح عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامة، والمعاد، بالدليل لا بالتقليد)19.

إن الدين هو شعور ينبثق من وعي الإنسان ومعرفته بنفسه .. يدعو الإنسان إلى الكمال عن طريق تقديس القيم السامية من قبيل: الجـمال والخـير والبـصيرة والإبـداع والإرادة والحريـة والمعرفـة والكمال والهداية والعزّة والعدالة والحق، ومناهضة الظلم والجهل والضعف والذل .. وتجتمع كل هذه القيم في إطار التوحيد الذي يعد أكثر الأطر الدينية شمولاً.

18 - المصدر السابق.

19 - علي صبيح التميمي ، الدور السياسي للمؤسسة الدينية ، مصدر سابق ، ص19.

الدولة

تعتبر الدولة تنظيماً مستقلاً يتميـز باسـتقرار نـسبي وظيفتـه تـسيير حيـاة المجتمـع وضـمان اشـتغاله عـلى نحـو منـسجم وتتجـسد في مجموعـة مـن المؤسـسات الإداريـة، القانونيـة، الاقتـصادية، السياسية، التي تتطابق مع متطلبات الناس وتعبر الدولة عن جميع المواطنين ويعتـبر وجودهـا ضرورياً لتنظيم المجتمع والسهر على تحقيق الأمن والسلم داخلياً وخارجياً، فما هي الأسـس التـي تنبنـي عليهـا مشروعية سلطة الدولة؟ وما هي غاياتها القصوى؟ وهـل تتأسـس عـلى سـلطتها عـلى القـانون أم عـلى العنف؟

مشروعية الدولة وغاياتها:

ما هي أسس مشروعية سلطة الدولة؟

موقف ماكس فيبر (مشروعية سلطة الدولة):

يعتبر فيبر أن ممارسة الدولة لسلطتها تهدف إلى تحقيق الهيمنة، وتتأسـس هيمنـة الدولـة في المجتمع على مشروعية سلطتها التي تستمد منها أحقيتها في تسيير شـؤون المجتمـع نظـراً للـتلازم بين السلطة والمجتمع فلا وجود لمجتمع بدون سلطة تعمل على تنظيم العلاقـات بـين أفـراده ولهـذا فهناك ثلاث أسس لمشروعية سلطة الدولة: السلطة التي تستمد مـشروعيتها مـن التقاليـد والعـادات وتسمى سلطة الأمس الأزلي حيث ينتقل الحكم تبعا لعادات تحترم داخل نفس الأسرة أو نفس القبيلـة ، السلطة التي تستمد مشروعيتها من المزايا الشخصية لشخص مـا وتـسمى الـسلطة الكاريزميـة وهـي سلطة تقوم على وجود صفات خارقـة ونـادرة تجعـل مـن الـشخص زعـيم متميـز ويتفـانى (الإخـلاص) الرعايـا في خدمـة القـضايا التـي يـدعو إليهـا ، الـسلطة القائمـة عـلى الـشرعية وهـي سـلطة تـستمد

مشروعيتها من وجود قـوانين تـم الاتفـاق عليهـا كحـدود للحريـة المطلقـة للإنـسان وأساسـها الامتثـال للواجبات والالتزامات التي تستمد من القانون ويعتبر هذا الشكل من المشروعية مميزاً لـسلطة الدولـة الحديثة، ويمتثل الأفراد لسلطة الدولة لمجموعة من العوامل والأسباب أهمها الخوف أو الأمل (الخـوف من العقاب أو الأمل في الجزاء) وهذه النماذج الثلاث لا تجسد بشكل خالص في الواقع بل هناك تداخل بينها، تستند الدولة إذا في ممارسة سلطتها وهيمنتها على أسـس مختلفـة لمـشروعيتها، فـما الغايـة مـن وجود الدولة؟ و كيف تعمل على تحقيقها؟.

موقف توماس هوبز:

يعتبر هوبز أن الحرية هي معطى طبيعي فطري في الإنسان فهي طموح و غايات كل النـاس و الإنسان في حالة الطبيعة يمتلك الحرية المطلقة في أن يتصرف كما يشاء و أن يفعل ما يريد و لا يمكن أن يتحقق الإجماع البشري إلا إذا تخلى الإنـسان عـن هـذه الحريـة المطلقـة التـي يمكـن أن تـؤدي إلى الحرب الكل ضد الكل و النتيجة المباشرة لها هي العنف و الدمار و من أجل تجاوز هذا الوضـع أوجـد الناس حدوداً لحريتهم من خلال وضع قوانين و مواثيق تنظم العلاقات فيما بينهم و تحد من رغبـاتهم و أهوائهم و الخضوع لهذه القوانين يتطلـب وجـود سـلطة فعليـة تمتلـك الـشرعية القانونيـة لتحقيـق الهيمنة على الجميع و الطريقة الوحيدة و المثلى في نظر توماس هوبز لوجود هذه السلطة هي التعاقد الذي يتم بموجبه تخلي كل فرد عن ما لديه من سلطة و قوة إلى مجلس واحد و رجل واحـد مـن أجـل توحيد الإرادات المتعددة تحت إرادة واحدة حيث قانون الأغلبية هو الوسيلة المعتمدة للاختيـار هـذه الـسلطة التـي يجـب عـلى كـل فـرد أن يخـضع لهـا و هـذا لا يعنـي الموافقـة و الإجـماع فقـط بـل

يشكل اتحاد حقيقي يهدف إلى تحقيق الغايات القصوى للدولة التي تتمثل في تحقيـق الـسلم و الأمـن لكل المواطنين.

موقف هيجل:

يوجه هيجل نقداً للتصور التعاقدي للسلطة فالدولة في نظره ليست غايات خارجية فقط بـل غاية في ذاتها لأنها تجسد الوجود الأخلاقي للأفراد و لهذا فإن وجـود الدولـة يتجـسد بـشكل مبـاشر في القوانين و الأعراف و بشكل غير مباشر في الوعي الذات للأفراد لأن وجود الفرد هـو أن يكـون عـضواً في الدولة و لن تكون له حياة أخلاقية إلا داخل الدولة إنها التحقق الفعلي للإرادة الكلية فالهدف الأسمى للفرد هو تحقيق الاتحاد مع الآخرين داخل الدولة بغض النظر عن الغايات الخارجية لهذا فالدولـة إذاً غاية في ذاتها لأنها تمثل روح وإرادة الشعوب وتجسد العقل الأخلاقي.

طبيعة السلطة السياسية:

ما الأجهزة التي تلجأ إليها الدولـة لفـرض سـلطتها؟ وهـل تنحـصر سـلطتها في هـذه الأجهـزة فقط؟

موقف لوي ألتوسير (الدولة مجموعة من الأجهزة):

يَعـتـبر ألتوسير أن الحديث عن سلطة الدولة لا ينفصل عن مجموعة من الأجهـزة التي تلجأ إلى استعمالها لتحقيق هيمنتهـا عـلى النـاس و مـن بـين هـذه الأجهـزة جهـازين أساسيين: الجهاز القمعي الذي يشتغل بالعنف المادي المباشر و ينتمي إلى المجال العمـومي و يعتمد عليه في استعمال القـوة مـن أجـل إخـضاع النـاس لـسلطة الدولـة و يقـدم أمثلـة للمؤسسات التي تمثل هذا الجهاز كالشرطة، الجيش، السجون،.. وهذا الجهـاز لا يخلـو مـن

العنف إنه رمز للقمـع الـذي تمارسـه الدولـة عـلى النـاس و بالإضـافة إلى هـذا الجهـاز هنـاك الأجهـزة الإيديولوجية التي تتمثل في مجموعة من المؤسسات المشتتة و التـي ينتمـي أغلبهـا إلى المجـال الخـاص التي تعمل بصورة غير مباشرة على فرض سلطة الدولة و دون اللجوء إلى العنف حيث يتقبل الأفراد مـا تدعو إليه هذه الأجهزة و يمكن أن تمثلهـا الأسرة، المدرسـة، المؤسـسات الدينيـة، الإعـلام... إذن طبيعـة السلطة السياسية في نظر ألتوسير تنحصر على وجود أجهزة تلجأ إليها الدولة من أجل فرض سلطتها.

موقف ميشل فوكو:

يعتبر ميشل فوكو أن السلطة ليست هي مجموعـة مـن الأجهـزة فقـط بـل إن الـسلطة غـير متعالية عن المجال الذي تمارس فيه سطوتها حيث تتجسد غايتهـا العامـة في صـياغة القـانون و أشـكال الهيمنة الاجتماعية إنها علاقات القوة التي تمتد في الجسم الاجتماعي ككل.

الدولة بين الحق والعنف:

ما هي الوسائل التـي يمكـن أن تلجـأ إليهـا الدولـة مـن أجـل فـرض سـلطتها وسـيادتها عـلى الجميع؟

موقف نيكولا مكيافيللي (الدولة بين القانون والقوة):

يعتبر مكيافيللي أن هناك كيفيتين مختلفتين تقوم عليهما سـلطة الدولـة، الـسلطة عن طريق القانون التي تميز الإنسان و السلطة عن طريق القوة التي تميز الحيوان و بما أن الناس لا يخضعون بتلقائية للقانون فإنه ينصح الأمير (الحاكم) باللجوء إلى الطريقة الثانيـة بالإضافة إلى أُسلوب الإنـسان حيـث يـبن أن الأمـير ملـزم بتقليـد الأسـد و الثعلـب معـاً أي

عليه أن يتملك القوة و الخداع في نفس الوقت لأن القوة وحدها غير كافية لأنه ينصح الأمير أن يتصف بهذين الصفتين أو أن يتظاهر بامتلاكهما ثم كذلك عليـه أن يـتحلى بالفـضائل الإنـسانية أو أن يتظـاهر كذلك بامتلاكها و أن يبقى دائماً على استعداد للجوء إلى القوة ، و يعتبر مكيـافيللي إذا أن الغايـة تـبرر الوسيلة ما دامت الغاية هي تحقيـق الـسيادة فـإن عليـه أن يـستعمل كـل الوسـائل التـي تمكنـه مـن تحقيقها، عليه أن يكون واقعياً في كيفية تدبير شؤون المجتمـع و لهـذا فـإن اسـتعمال القـوة و الخـداع ضروري، لأن الناس لا يمكن أن يخضعون للقانون بتلقائية.

موقف جاكلين روس:

ترى جاكلين روس أن الدولة يجب أن تكون خالية من كل أشكال العنف و أن ترتكز بالأساس على الحق حيث تمارس سلطتها بالاعتماد على مبادئ العقل و القيم الإنسانية حيث تحترم دولـة الحـق الشخص و تسعى بضمان كرامته و إنـسانيته، فـالفرد في دولـة الحـق هـو قيمـة عليـا و معيـار أسـمى لصياغة القوانين و التشريعات التي تمنع كل أنواع الاضطهاد و العنف، و الغاية مـن وجـود الدولـة إذن هي تنظيم حياة الإنسان و تهذيب قدراته الطبيعية و الحد من رغباته و ذلك عن طريق القانون الذي يتم الاتفاق عليه عـن طريـق التعاقـد مـن أجـل تحقيـق الأمـن و الاسـتقرار و ضـمان حريـة الأفـراد و كرامتهم حيث يكون العنف المبرر أو المشروع وسيلة لوضع حد لكل تجاوز للقانون يمكن أن تنتج عنـه الفوضى.

العنف:

العنف هو إلحاق الضرر والأذى بالآخر وقد يكون هذا الضرر مادي أو معنوي يلحـق بـالفرد أو الجماعة باستعمال أدوات مختلفة بدءاً بـالكلام وصـولاً إلى مختلـف أدوات التعـذيب والقمـع التـي أنتجتها العلوم و التكنولوجيا المعاصرة ، والعنف هو خاصـية أساسـية ميـزت المجتمعـات البـشرية عـبر تاريخها و تميز الحيوانات كذلك، و كلما تطـورت الإنـسانية إزدادت وسـائل العنـف فتكـاً و دمـاراً و في المقابل فإن الإنسانية و عبر تاريخها أنتجت و طورت وسائل وآليات للحد من العنـف بمختلـف أشـكاله فظهرت الديانات التي تدعو إلى السلم و التسامح و الإخاء و المحبة... و كـذلك أفكـار و ثقافـات ذات نزعة أخلاقية و إنسانية و قد تجسد الجهد البشري لتأطير و تنظيم العنف بوجود مجتمع خاضع لنظام سياسي تمثله مؤسسات تحتكر العنف و تمنعه على الأفراد و الجماعات مـن أجـل الحفـاظ عـلى تماسـك المجتمع و استمراريته ، فما هي أشكال العنف؟ وما الوسائل التي تستعمل في ممارسته؟ وهـل ينحـصر العنف في مظاهره المختلفة والمثيرة كالحروب أم أنه يوجد على نحـو خفـي وكـامن؟ ومـا الـذي يجعـل العنف مبرراً ومشروعا؟ وكيف تولد العنف في التاريخ؟

أشكال العنف:

ما أشكال العنف؟ وما الوسائل التي تستعمل لممارسته؟ وما هو دور وسائل الإعـلام في نـشره واستعماله؟

موقف إف ميشو (العنف الجسدي):

للعنف شكلان أساسيان العنف الرمزي والعنف الجسدي، ويعتبر هذا الأخير ميزة أساسية ميزت تاريخ البشرية حيث يمارس بأشكال و وسائل متعددة ولهذا فإن "إف ميشو" يعتبر أن أشكال العنف الجسدي متعددة تبدأ بنقص التغذية وتصل إلى الأشكال المختلفة للحروب والإبادات والاستعمار والإعدامات... وكل هذه الأشكال تميزت بأنها تؤدي إلى إلحاق الضرر الجسدي بالناس وتمارس بوسائل متعددة تتطور وتصبح أكثر فتكاً كلما تطورت التكنولوجيا فالأدوات التقليدية كانت أقل ضراوة من الوسائل المعصرة ، وتلعب وسائل الإعلام دوراً كبيراً في نشر العنف واستعماله، إنها تتحكم في السكوت عنه أو كشفه تبعاً لما ستحققه من مصلحة كما أنها تساهم في انتشاره بطريقة غير مباشرة كأفلام العنف، أخبار عن الحروب...الخ ، هناك إذاً تأثير للتقدم التقني والعلمي على استعمال العنف وكيفية تدبيره فقد أصبحت فعاليته مضاعفة وأصبح قابلاً للتحكم والحساب حسب المنفعة والمردودية حيث أنه أداة للسيطرة وإخضاع الآخرين.

موقف بورديو:

يعتبر بورديو أن ممارسة العنف لا تستعمل فيها الوسائل المادية المباشرة فقط بل هناك أشكال من العنف غير مادي الذي يقوم على إلحاق الأذى النفسي بالآخرين ويمكن أن يمارس على الشخص بموافقته وتواطئه أي أنه يتقبله ويعتبره أمراً عادياً وهذا ما يسميه بورديو بالعنف اللطيف فعندما يتقبل الإنسان مجموعة من ألأفكار والمسلمات والمعتقدات المتداولة بشكل تلقائي فإنه يتقبل العنف الرمزي بطريقة غير مباشرة.

العنف في التاريخ:

كيف يؤدي الصراع الطبقي إلى تولد العنف في التاريخ البشري؟

موقف كارل ماركس (الصراع محرك التاريخ):

يعتبر كارل ماكس أن تاريخ البشرية لا يخلو من العنف فلا وجود لمرحلـة تاريخيـة في تـاريخ المجتمعات البـشرية بـدون عنـف و هـذا العنـف تولـد أساسـاً عـن الـصراع بـين الطبقـات، فالطبقـات المضطهدة تدافع عن حقوقها و الطبقات المضطهدة تحاول أن تحافظ على سيطرتها و استغلالها و بهذا فقد كانوا في حالة تعارض و مواجهة دائمة فنشأة بينهم حروب و صراعات مباشرة أو غـير مبـاشرة أدت إلى نتائج سلبية على الطرفين معاً، هكذا ففي المجتمع الإقطاعي كان الـصراع بـين الإقطـاعيين و الأقنـان حيث يقدم لنا مثالاً يوضح من خلاله الطبقيـة في المجتمـع فيـشير إلى أن في رومـا القديمـة كـان هنـاك سادة، فرسان، أقنان، عبيد...الخ ، أي هناك سلم تراتبي بين مكونات المجتمع، أما في المجتمع البرجوازي الحديث فقد ظهرت طبقات جديدة و أشكال أخرى للاضطهاد و العنف حيث الصراع بين البرجوازيـة و العمال فيصبح صراعاً معلناً في بعض الأحيان و خفيا في أحيان أخرى فهكذا فـإن كـارل مـاركس يـرى أن التعدد الأساسي للعنف في التاريخ البشري هو الصراع بين الطبقات التي تمتلك وسائل الإنتاج و بـين مـن لا يمتلكونها و يمكن لهذا الصراع ألا يكون عنفـاً ماديـاً مبـاشراً بـل قـد يكـون صراع نقـابي أو سـياسي أو إيديولوجي.

موقف روني جيرار:

يرى روني جيرار أن الصراع لا يتأسس على المصالح الاقتـصادية و الـسياسية فقـط بل قد تكون الرغبة أو الغريزة هي أحد أسبابه المباشرة ، حيـث يـرى أن الـسبب المبـاشر لوجود العنف في المجتمعات هو تنافس الرغبات حيـث تخـضع رغبـات الإنـسان لقـانون

المحاكاة أي أنها تتجه نحو نفس الموضوع عند مجموعة من الناس فتؤدي إلى الصراع بينهم خاصة عندما تكون رغبتهم قوية و شديدة في نفس الموضوع و لأن الناس لا يخضعون لبعضهم البعض بتلقائية مثلما هو الأمر عند الحيوانات فإن أعمال العنف التي تنتج عن هذا التنافس قد لا تنتهي خاصة عند اللجوء إلى الانتقام حيث يتم تأجيج العنف داخل الجماعة فيصبح عنفاً جماعياً و لهذا فإن الإنسان يفكر في الاستمرارية و كيفية إيقافه و الحد منه فاحتدا إلى حل مؤقت عن طريق نقل العداء إلى ضحية واحدة ترمز إلى هذه الرغبات المتنافسة و تكون موضوع كراهية جماعية حيث تضفي عليها صيغة العدو من طرف جميع الأطراف المتعارضة و هكذا يتم الحد من العنف فيما بينهم.

العنف والمشروعية:

هل يمكن الحديث عن عنف مشروع؟ وما أساس مشروعيته؟

موقف ماكس فيبر (الدولة واحتكار العنف المادي المشروع):

يعتبر فيبر أن الخاصية المميزة لسلطة الدولة هي العنف و لا وجود لدولة خالية من العنف إن العنف هو الأداة الأساسية التي تحد من الفوضى و تحقق الاستقرار في المجتمع و لهذا يعتبر وسيلة عادية للقضاء على كل أشكال الصراع بين الطبقات الاجتماعية فالدولة لها حق في احتكار و استخدام العنف المادي و لا يمكن أن تمارس جماعة بشرية أو فرد ما العنف إلا عندما تسمح به الدولة لأنها المصدر الوحيد للحق في ممارسة العنف فسيطرت الدولة على مكونات المجتمع تحقق من خلال العنف المادي المشروع و وجودها رهين بتحقيق الهيمنة عن طريق العنف المبرر و التعاقد الاجتماعي يتضمن عدم تنازل أشخاص للدولة عن الحق في استعمال العنف ، لكن في إطار القانون و لأجل خدمة المصلحة العامة.

موقف غاندي:

يرى غاندي بأن العنف لا يولد إلا عنفاً مـضاداً ونتائجـه سـلبية دائمـاً لأنـه يـؤدي إلى الـدمار وعدم استقرار المجتمع ولا يمكن لأي كيان سياسي أن يتأسس على العنف لأن العنف يـشير في نظـره إلى الحقد وسوء النية ولهذا يجب التعامل مع الآخرين انطلاقاً من مبدأ إنساني أخلاقي هو لا عنـف وبـدل أن تقوم سلطة الدولة على العنف يمكن أن تقوم على القانون والعدالة والتحرر والتواصل فـالعنف هـو نظام ضد الشر والكراهية وضد تدمير الإنسان للإنسان ولهذا لا يمكن اعتباره استسلاماً أو خـضوعاً لأنـه يؤدي إلى تحقيق نتائج إيجابية ويعمل على ترسيخ القيم الأخلاقية كالمحبة والصداقة ، أمـا العنـف فـلا إيجابية له ولا يمكن أن يكون مشروعاً بل يظل دائماً سلبياً ويعبر عن الجانب الحيواني بالإنسان.

الحق والعدالة:

يدل لفظ العدالة في استعماله اليومي على احترام حقوق الغير والخضوع لمقتـضيات القـانون و كل ما هو قانوني يعتبر عادلاً لعامة الناس، والعدالة كمفهوم فلسفي تدل على صفة كل ما هو عـادل وما يحقق الإنصاف والمساواة بين الناس حيث ترتبط بمجموعـة مـن المبـادئ والقواعـد الأخلاقيـة التـي يعتمد عليها في تنظيم العلاقات بين الناس داخل مجتمع مـا ، وللعدالـة بعـدين بعـد معيـاري أخلاقـي يتمثل في كونها فضيلة فرضية يتطلـب كـل النـاس إلى بلوغهـا أمـا البعـد الثـاني فهـو البعـد الموضـوعي أو الخارجي التي تمثله مختلف المؤسسات التشريعية والقانونية التي وجـدت مـن أجـل فـرض النظـام داخل المجتمع أما الحق يرتبط لغوياً باليقين والثبات وارتباط هذا المفهـوم بالمجـال المعرفـة والـسياسة هو ما أعطاه مكانة بالفلسفة حيث يعتبر قاعدة قانونية أو معياراً أخلاقياً فيكون بـذلك قيمـة أخلاقيـة عقليـة تؤسـس لعلاقـات الأفـراد داخـل مجتمـع مـنظم فهـو لا يـستمد قوتـه إلا مـن القـوانين التـي

تجسده، لذلك فإن العدالة هي تجسيد للحق وتعبير عنه ولا يمكن أن يتحقق الحق إلا داخـل المـساواة أي خضوع الجميع لنفس القوانين وهذا ما يجعل العدالة تستمد قوتها الإلزامية مـن أمـرين أساسـين هما المؤسسات القانونية أو الواجب الأخلاقي. فعلى أي أساس يقوم الحق؟ وما علاقته بمفهوم العدالـة؟ هل للعدالة علاقة بالحق الطبيعي أو بالحق الوضعي؟ هل تحقق العدالة بوجود القانون فقـط؟ وهـل بإمكان العدالة إنصاف جميع أفراد المجتمع؟.

الحق الطبيعي والحق الوضعي:

الحق الطبيعي: هو مفهوم يطلق على مجموع الحقـوق التـي يجـب أن يتمتـع بهـا الإنـسان باعتباره كائن عاقل أي الحقوق التي تتأسس على الطبيعة الإنسانية الحق في الحياة مثلاً.

الحق الوضعي: يعبر عن مجموع القوانين التي تم وضعها انطلاقاً من اعتبارات واقعية حيـث يمكن أن تتغير كلما تغيرت معطيات الواقع.

موقف توماس هوبز (الحق الطبيعي):

يعتبر توماس هوبز أن العدالة لا يمكن أن تتأسس على الحق الطبيعي فقـط بـل لابد من تعديل هذا الحق لكي يصبح ملائما لمبادئ العقـل مـن خـلال وضـع حـدود تمنـع الإنسان من التصرف بحرية مطلقة وفق ما يمتلك من قدرة، فالحق الطبيعي يمنح للإنسان الحرية المطلقة في أن يتصرف كما يشاء دون وجود القيود والعوائق، فليس هناك ما يعيق قدرات الإنسان في سعيه إلى تحقيق ما يريد وما يطمح إليه، هذه الحالة يمكن أن تـؤدي إلى تدمير الإنسان الناتج عن حالة الحرب المزرية ولهذا فتحقيق العدالة يتطلـب تعـديل الحـق الطبيعي وهذا ما اهتدى إليه العقل البـشري عنـدما اعتمـد عـلى مبادئـه مـن أجـل وضـع

القانون الطبيعي أو مبدأ أو قاعدة عامة يتم من خلالها منع كل ما يؤدي إلى تـدمير الإنـسان والقـضاء على نوعه، لأن القانون هو إلزام يفرض على الإنسان ما يجب فعله وما لا يجب فعله، أمـا الحـق فيـدل على الحرية في القيام بفعل أو العـدم القيـام بـه، هـذا القـانون الطبيعـي الملـزم سـيؤدي بالإنـسان إلى تحقيق الاستقرار من خلال وضع الحدود التي تقنن الفعل البشري وتمنعه من استغلال الآخر والسيطرة عليه حيث تتأسس حياته على قوة الحق بذل حق القوة. تتحقق العدالة في نظر هوبز إذاً انطلاقـاً مـن القانون الطبيعي حيث اكتشف العقل الإنساني ضرورة التنازل عن الحرية المطلقـة مـن أجـل التعـايش وتحقيق الأمن والسلم فالطبيعة لا تؤسس الحق بـل العقـل هـو الـذي يقـوم بتعـديل وتـصحيح حالـة الطبيعة من أجل تحقيق العدالة.

موقف جون جاك روسو:

يشير روسو في هذا الصدد إلى ضرورة التمييز بين حالـة الطبيعـة وحالـة التمـدن ففـي حالة الطبيعة لا تسود إلا الحقوق الأنانية التي تعتمد على القوة ولهذا فإن حالة التمدن تتطلب التوقف عن استعمال القوة وضرورة تعديلها وتحويلها إلى واجبـات والتزامـات تـؤدي إلى تنظـيم العلاقات في ما بين الناس وتضمن حقوق الكل وتؤدي إلى القضاء على كل الأفعال التي تعـبر عـن أنانية الإنسان ولهذا فإن الحق في نظره لا يجب أن يتأسـس على أي اعتبارات كيف ما كان نوعها ما عدا مبادئ العقل التي ينبني عليهـا عقـد الاتفاقـات وسـن القـوانين التـي تـؤدي إلى تحقيـق العدالة بين الناس فما علاقة العدالة بالحق؟ وهل يعتبر الحق أساساً لها أم أن العدالة هي أساس الحق؟

العدالة كأساس للحق:

موقف أرسطو (العدالة أساس الفضيلة):

يعتبر أرسطو أن العدالـة هـي أسـاس الفـضيلة فجميـع القـيم الأخلاقيـة والمبـادئ الإنـسانية تتطلب أن يكون الإنسان عادلاً، و يعرف العدالة بأنها تصرف داخل حدود القانون فهـي تقابـل الظلـم، والظلم في نظره تجاوز للقانون وحيازة لأكثر من حق الفرد والإنسان الظالم لا تهمه سوى مصلحته التـي يطمح إلى تحقيقها وحتى إن أدى الأمـر إلى اسـتعمال وسـائل غـير أخلاقيـة، أمـا العـدل فإنـه يـشير إلى تحقيق المساواة وفق ما يمليه القانون، فكل الأفعال التي يسمح القانون بالقيام بها تعتبر أفعـالاً عادلـة فالفعل العادل هو فعل يطلب منه تحقيق الحماية للجماعة السياسية التي ينتمي إليها مـن قـام بهـذا الفعل لأنه فعل يؤدي إلى تماسكها و تضامنها وهذا ما يجعل العدالة فضيلة، ولهذا فإن أرسـطو يعطـي للعدالة معنيين معنى عام حيث تشير أعظم الفضائل الإنسانية ومعنى خاص حيث تـدل العدالـة عـلى الفعل أو السلوك الذي يحقق المساواة والإنصاف من خلال الخـضوع للقـوانين والتـشريعات هكـذا إذا تتحقق العدالة في نظر أرسطو عندما يلتزم الإنسان ويخضع للقانون لكن هل يمكـن أن يكـون القـانون دائماً عادلاً؟

موقف شيشرون:

يجيب شيشرون عن السؤال الـسالف الـذكر بـالقول إن المؤسـسات والقـوانين التـشريعات لا يمكن أن تكون دائماً أساساً للحق ولا تستطيع أن تحقق العدالـة في بعـدها المثـالي نظـر لوجـود قـوانين جائزة ولهذا يجب البحث عن أساس العدالـة في الطبيعـة الخـيرة للإنـسان التـي تتمثـل في حـب الخـير للإنسان والتعامل معهم على أساس الحق والمساواة.

العدالة بين الإنصاف والمساواة:

موقف أفلاطون (العدالة انسجام):

إن الحديث عن العدالة لا يمكن أن ينفصل عـن المـساواة بـين النـاس حيـث تـؤدي القـوانين العادلة إلى تحقيق المساواة للجميع بغض النظر عن التفاوتات القائمة بينهم كيف ما كـان نوعهـا فهـل بإمكان العدالة إنصاف الجميع؟

يرى أفلاطون أن الدولة يجب أن تتأسـس عـلى العدالـة ولا تتحقـق هـذه الأخـيرة إلا عنـدما يؤدي كل مواطن دوره الذي حددته له الطبيعة وينصرف إلى شؤونه دون أن يتـدخل في شـؤون غـيره ، فالعدالة هي التي تحقق الكمال المدينة الدولة ولذلك فهي من أعظم الفضائل بل إنها فضيلة مزدوجة تتحقق بالنسبة للفرد عندما تنسجم قواه الشهوانية مع قواه العاقلة (التوازن)، وتتحقق كذلك بالنـسبة للمجتمع عندما يتمكن كـل فـرد مـن القيـام بالوظيفـة التـي أهلتـه لهـا الطبيعـة ومنحتـه الخـصائص والمميزات التي تمكنه من أدائها على أحـسن وجـه و دون أن يتـدخل في شـؤون الآخـرين فالعدالـة إذاً انسجام بين القوى المتعارضة في المجتمع وكذلك انسجام بين القوى المتعارضة في الفرد.

موقف ماركس شيلير:

إن العدالـة في نظـر شـيلير لا تعنـي المـساواة المطلقـة و لا تتعـارض مـع التفـاوت كيـف مـا كـان نوعـه سـواء كـان فكـري أو اجتماعـي أو اقتـصادي فالمـساواة المطلقـة في نظـره لا تراعـي فـوارق بـين الأفـراد التـي تتعلـق بمـؤهلات مختلفـة فالعدالـة يجـب أن تتأسـس عـلى مراعـاة الاخـتلاف بـين النـاس و المطالبـة بالمـساواة بيـنهم ظلـم لأنهـا تجـسد الرغبـة لدفينـة في التقليـل مـن قـدر المتميـزين فهـو ينتقـد مـا يـسميه بالأخلاقيـات الحديثـة التـي تؤكـد عـلى ضرورة المـساواة بـين النــاس و يوضــح أن المــساواة المطلقــة نابعــة مــن الحقــد و الكراهيــة التــي يكنهــا الــضعفاء

للأقويـاء و هـذا مـا جعلـه يطالـب بـالأخلاق الموضـوعية التـي تؤكـد عـلى ضرورة وجـود الفـوارق بين الناس.

وأخـيرا نـود أن نبـين بأنـه سيـصدر جـزء ثـان لهـذا الكتـاب بعنـوان (نظريـة اضـمحلال الدولـة في الفلـسفة الاشـتراكية) والـذي يتطـرق أيـضاً الى الفلـسفة الإسـلامية المعـاصرة أمـا نــظرية ولايــة الفـــقيه العـــامة والمحـــددة وفلــسفة العـــولمة المعـــاصرة ونـظـــرية نهـــاية الــكـــون فسنفرد لها كتاباً مستقلاً.

الدولة

في الفلسفة السياسية اليونانية

لقد كانت الحياة السياسية اليونانـية تتشكل فيما يعرف بـ"المدينة" وهي تضاهي مـا يعـرف اليوم بـ"الدولة" وكانت تلك المدينة تمثل مجتمعاً سياسـياً متكـاملاً، يـشتمل عـلى كـل النـشاطات التـي تتحدد في ضوئها الحياة السياسية في أثينا، وقد استمر هذا الترادف بين "المدينة" و "الدولة" حتى انتهـى عصر اليونان المجيد، وكانت المدينة اليونانية هي التي تمثل الإرادة السياسية الموحدة للمجتمع اليوناني، وذلك لما كانت تشتمل عليه من مؤسسات وهياكل، وعرفت الحياة السياسية حينئذ، كثيراً من المفـاهيم السياسية المتداولة اليوم كالمساواة السياسية، والحرية السياسية، وفكرة القومية كرباط روحي بين أفراد الشعب اليوناني داخل المدينة "الدولة"20.

وكانت تلك المدينة "الدولة" قليلة العدد، من حيث هي كيـان سـياسي إذا مـا قورنـت بعـدد السكان الذين تتشكل منهم الدول اليوم، أو يمكن أن يكون عدد سكان الدولة " المدينة" في ذلك الوقت هو بالفعل عدد سكان المدينة الحالية المتوسطة العدد في الدول المعـاصرة التـي تـضم عـدداً كبـيرا مـن المدن، ونفس الشيء ينطبق على الرقعة الجغرافية التي تشغلها المدينة وسكانها فإنها متناسبة مع عـدد السكان عند اليونان.

تركيبة المجتمع اليوناني:

كان المجتمع اليوناني الأثيني يتميز عن غيره من مجتمعات عصره، بمجموعة مـن الخصائص نظراً للمستوى الحضاري الذي وصل إليه، وهـذه الخـصائص أدت إلى تنـوع في

20 - نيقولا مكيافللي، الامير، تعريب فاروق سعد، مؤسسة مصر المرتضى،2013، ص167.

تركيبته من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولتوضيح هذه الخصائص والمميـزات يجـدر بنـا أن نتناول كل ناحية على حدة حتى نستطيع تتبع ذلك التمايز الذي كان عليه مجتمعهم.

أولاً: من الناحية الاجتماعية:

استطاعت المدينة "الدولة" اليونانية القضاء على التركيبة الاجتماعية المتمثلة في المجتمـع القبلي، وأضحى بذلك المجتمع اليوناني وحدة واحدة متكاملـة، كـان ذلـك عـلى الأقـل مـن الجهـة النظرية، أو على مستوى البنية العامة، لأنـه مـن الناحيـة الفعليـة الواقعيـة، كانـت تظهـر صـورة القبلية اليونانية في الممارسة السياسية – وخصوصاً عند طبقة المـواطنين – بـشكل لا مجـال للـشك فيه، لأن اختيار الهيئة التي تشرف على تسيير شؤون المدينة كانت مبنيـة عـلى الوجـود القـبلي، لا على الانتماء الطبقي، لأن الوحدة ظهرت في شكل طبقات اجتماعية، كل طبقة فيـه تتميـز بميـزات خاصة، وعلى ضوء هذه المميزات والخصائص يتحدد وجودها ومكانتهـا الاجتماعيـة داخـل الدولـة وكانت هذه الطبقات تتمايز عن بعضها البعض نظراً لاعتبـارات سياسـية، واجتماعيـة، واقتـصادية وقانونية وتتمثل هذه الطبقات فيما يلي:

1- طبقة المواطنين "الأحرار":

وهم الذين لهم الحق في المشاركة الفعالـة لحيـاة المدينـة الـسياسية،وأن يكونـوا يونانيين وأحرارا، لأن صفة الحرية هي التي كان يتميز بها اليوناني عن البربري، وهـي التي يكون فيها اليوناني ليس عبـداً لأحـد أو أي شيء آخـر مـا عـدى القـانون العـادل، وهـؤلاء الأحرار أو اليونانيون بالمولد يكون آباؤهم وأمهاتهم من أصل يوناني، هم وحـدهم الـذين

يتمتعون بالإشراف على تسيير شؤون المدينة "الدولة"، حكم وإدارة، وكل منهم يمـارس وظيفتـه حـسب قدراته ومؤهلاته، وصفة المواطنة في المدينة اليونانية عندئذ هي امتياز خاص يكتسبه الإنسان بالوراثـة، التي تؤهل صاحبها للمشاركة في الحياة السياسية للدولة، وفي ذلـك يقـول أرسـطو : (يـشترك في سياسـة البلاد المولودون من أبوين مواطنين)21.

وكانـت مـساهمة المـواطنين في الحيـاة الـسياسية الفعليـة تتمثـل في حـضورهم الاجتماعـات الرسمية التي تقر فيها سياسة المدينة "الدولـة"، وتتحـدد أهميـة تلـك الاجتماعـات، تبعـاً للديمقراطيـة السائدة في كل مدينة، وهي نفس الـصيغة التـي تتحـدد عـلى ضـوئها وظيفـة كـل مـواطن في المدينـة، والمكانة التي تليق به، ولا تتعلق بالحق الذي هو له، ولذلك كما يقول جورد سباين تكمن المشكلة عند الإغريق هي كيف ييسر للفرد الحصول على حق له، بل كيف يضمن له المكان الصالح، أو بعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية عندهم هي في كيفية وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها في الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعي الهامة.

2- طبقة الأجانب:

وهـم الـذين يقيمـون في المدينـة " الدولـة" مـن أجـل التجـارة، أو بعـض الحـرف اليدوية التي كانت تتطلبه حياة المدينـة، وكـان عـددهم في المدينـة اليونانيـة – وخـصوصاً مثل مدينة أثينـا – كبـيراً جـداً مقارنـة بعـدد الـسكان الأصـليين، وكـان أولئـك الأجانـب لا يتمتعون بأية حقوق سياسية، ولكنهم في نفس الوقت أحرار، ولا تتحكم فيهم وفي مصيرهم السلطة السياسية القائمة، وإنما تتحكم فيهم سفارات دولهم التي ينتمون إليها، ومـن جهـة

---

21 - ويـل ديورانـت، قـصة الفلـسفة مـن سـقراط الى جـون ديـوي، ترجمـة: احمـد الـشيباني، المكتبـة الاهليـة، بيروت، ص41.

أخرى فلا يحق لهم التـدخل في شـؤون الحيـاة الـسياسية للمدينـة، أمـا بقـاؤهم فيهـا، فيرتـبط بمقـدار التزامهم بالمصلحة العامة فيه كما لا يمكن أن تعطى لهم الجنسية اليونانية22.

وفي هذا السياق يؤكد جـورج سـباين بـأن : (الأجنبـي – عـلى شـاكلة الرقيـق – محـروم مـن المساهمة في الحياة السياسية للمدينة، وذلك برغم كونـه حـرا، وبـرغم عـدم تـضمن هـذا الحرمـان أي مساس بمكانته الاجتماعية)23.

3- طبقة الرقيق:

إن هؤلاء الرقيق كانوا يتشكلون من السكان الـذين لا شـأن لهـم بالـسياسة في المدينـة، وقـد كانت النظرية السياسية الإغريقية مبنية أساساً على التسليم بقيام الـرق – حتـى عنـد كبـار فلاسـفتهم مثل أفلاطون وأرسطو -، ويقوم هؤلاء الرقيق بالعمل من أجل تحقيق متطلبـات الطبقـات الاجتماعيـة الأخرى من حراسة وتدبير شؤون المنزل، والإنتاج الاقتصادي، كالاشتعال بالزراعة مثلا، أي أن نظام الـرق كان عنصرا مميزا للنظام الاقتصادي في دولة "المدينـة" اليونانيـة، ومـن ذلـك فـإن طبقـة الرقيـق كانـت محرومة من الحقوق السياسية، والمدينة، وكذلك من الحرية، ومن صفة المواطنة أيضاً.

وعمومـاً، كـان المجتمـع اليونـاني يتميـز بـالوعي الاجتماعـي خلافـاً عـن غـيره مـن المجتمعات الأخرى، حيث كان يتميز بحرية المناقشة التي كان يهدف مـن خلالهـا إلى تحقيـق الخير العام الذي لا يتم إلا بوجود نظام حكـم سـليم وصـالح. وهـذه الميـزة كانـت مـن أهـم العوامل التي سـاعدت عـلى ظهـور الفكـر الـسياسي وعـلى نمـوه وازدهـاره، كـما كـان أفـراده يتميزون أيضاً بالسعي الدائم للبحـث عـن المجهـول، متـوخين في ذلـك، الوصـول إلى الحقـائق

22 - المصدر نفسه.

23 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، مجلد2، ص191.

الكاملة في الطبيعة المادية المتغلغلة في الطبيعة الإنسانية ذاتها كما يؤكد ذلـك جـورج سـباين في قولـه: (ومن المقطوع به أن سكان أثينا- بما جبلوا عليه من عقلية متـشوقة إلى المعرفـة _ لم يتركـوا نوعـا مـن المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوه. والواقع أن الظروف التي أحاطت بهم كانت أكثر ما تكـون ملاءمة لنوع خاص من البحث السياسي)24، ولعل ذلك ما جعل الفلسفة الحقة بما فيهم السياسة تنـشأ عندهم، ومن ذلك كان اليونانيون بوجه عام يعتزون بالإنسان وبقيمة الإنسانية، فكان اهتمامهم منصباً على الجانبين الأخلاقي والعملي، على اعتبار أن المدينة " الدولة"هي عبارة عن تجمـع سـياسي وأخلاقـي لحياة مشتركة بين جماعة إنسانية، وكان من أوائل اليونانيين الذين حاولوا إبراز هـذه الجوانـب المـؤرخ اليوناني " هيرودوت " الذي تحدث عن ظواهر الإنسان ومظاهره، وسلوكياته التي تجعل منه قادراً عـلى الوصول إلى الفضيلة وتحقيقها.

ولكن هذه الصورة المثاليـة قـد تحولـت في مرحلـة مـن مراحـل تطـور المجتمـع اليونـاني إلى انحطاط وفساد سيما في الجانب الأخلاقي من الحياة الاجتماعية، إذ أنكر السفسطائيون قوانين الأخـلاق التي كانت تتحكم في المعاملات الاجتماعية، واعتبروا أن قيمها ظرفية ونسبية، وهي مسائل في الحقيقة، شخصية، لذلك يجب أن تتعدد القيم الأخلاقية، وكانت تلك الثورة التي قام بهـا السفـسطائيون – رغـم موقفها الناقد للقيم الأخلاقية – قد قدمت للإنسان الطرق والوسائل التي بهـا اسـتطاع أن يتكيـف مـع الظروف المتجددة باستمرار سواء على مستوى الحياة الاجتماعية أو السياسية، وعليه فـإن كـل مـا هـو أخلاقي في رأيهم يجب أن يتوجه إلى خدمة الحاكم دون سواه25.

24 - د.عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد،1990، ص 65.

25 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق.

ثانياً: من الناحية السياسية:

كانت مركزية ومحورية النظريات والأفكار السياسية اليونانية التي لم تتضح معالمها إلا بداية من القرن الخامس قبل الميلاد تتجه كلها إلى البحث عن الوحدة السياسية للمدينة " الدولة"، التي كانت في ممارستها الفعلية مستقلة سياسياً وإدارياً عن غيرها من المدن " الدول"، ولكن مبدأ الوحدة السياسية كنموذج وحدوي شمولي خارج نطاق المدينة كان مرفوضاً حتى أقطاب الفلسفة السياسية اليونانية أمثال أفلاطون، وأرسطو، لأن ذلك من وجهة نظرهم انتقاص من قيمة المدينة " الدولة "وخصائصها، ويرجع اهتمامهم بنظام المدينة وتشكلها كوحدة سياسية إلى طبيعة التضاريس الجغرافية الوعرة التي كانوا يستوطنونها مما تفرض عليهم التكتل في مجتمعات صغيرة محدودة مستقلة بعضها عن بعض.

وقد كان لذلك الاستقلال أن حدد تنوعاً في أنماط الأنظمة السياسية السائدة في كل مدينة من مدنهم، فقد كانت تمارس على سبيل المثال الحياة السياسية في دولة "مدينة" أثنيا بشكل مباشر، يشارك فيها كل مواطني الدولة، من خلال الجمعيات العامة المفتوحة لكل من لهم الحق في ذلك وبالطبع " الأحرار" من الذكور فقط وكانت تجري تلك التجمعات في الملاعب الرياضية وفي الأسواق، وكذا في الطرقات العامة، ومن هذه الجمعيات العامة تشرع القوانين و يتم تنفيذها، كما يتم من خلالها أيضاً اختيار القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية التي تستلزمها المدينة " الدولة"،وقد كان يحق لكل مواطن بلغ سن العشرين أن يحضر تلك الاجتماعات، ولتكن تلك القرارات من الناحية الفعلية الصادرة عن تلك الاجتماعات بواسطة ما كان يعرف بالديمقراطية الشعبية مجرد خرافة سياسية أكثر منها نظاما سياسياً من نظم الحكم، لأن التمايز الفعلي الحاصل بين أبناء

الطبقة المشرعة أنفسهم كان هو وحده المنشئ للقوانين والتشريعات التي يمكن أن تـتحكم فـيهم، فلـم تكن رؤية التشريع موحدة، لأنها خاضعة لذلك التمايز26.

وكانت المدينة " الدولة" اليونانية - لا سـيما أثينـا – تتميـز عـن غيرهـا مـن المـدن بالحيويـة والحركة، سواء على مستوى تنظيمها السياسي، أو على مستوى نظام حكمها، لذلك كان المواطن اليونـاني الأثيني في تلك الفترة يعتز ويفتخر بوطنيته وبانتمائـه إلى الدولـة،وكما كـان يعتـز بمـشاركته في حياتهـا السياسية، من ثم كانت الدولة" المدينة" عبارة عن مركز تلتقي فيه جميع شرائح المجتمـع يلتقـي فيهـا السادة من ملاك الأرض مع صغار التجار وأصـحاب الحـرف، فقـد كانـت وجهـتهم النظريـة تتوجـه إلى تحقيق الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية، وتحقيق التجمع الأمثل للكائنـات البـشرية،وكان مـن نتيجـة ذلك التطور السياسي هو حدوث كثير من الإصلاحات السياسية ومن أهمها الإصلاحات التـي قـام بهـا " سولون" في القرن السادس قبل الميلاد، والتـي كـان يهـدف مـن ورائهـا إلى إلغـاء نظـم الـرق، وإخـضاع المحاكم لرقابة الشعب، وكان من نتيجة تلك الإصلاحات والتطورات السياسية ظهور وتأسيس ما يعـرف بالأحزاب السياسية التي كانت تتصارع فيما بينهـا مـن أجـل الاسـتحواذ عـلى الحكـم، ومـن أبـرز تلـك الأحـزاب التـي ظهـرت في ذلـك الوقـت حـزب النـبلاء الـذي يتكـون مـن أصـحاب الأراضي، وحـزب الساحل الذي يتكون من المعتدلين المحبذين لإصلاحات "سولون" وحزب الجبل الذي لم يرض بإصلاحات " سـولون" ويـضم أغلبيـة الـشعب الممثلـين للديمقراطيـة المتطرفـة، كـان المبـدأ الـسياسي العـام الـذي يهدف إليه "سولون" من إصلاحاته هو إيجاد نـوع مـن المعاملـة العادلـة والوحـدة بـين أبنـاء الـشعب

---

26 - د.عبد الرضا الطعان، المصدر السابق.

الواحد أي بـين الأغنيـاء " مـلاك الأراضي" والفقـراء الـذين لا يملكـون شـيئاً مـن الأرض والـذين يمثلـون الأغلبية27.

أما نظام المدينة "الدولة" السياسي فقد تطور من الملكية إلى الأرسـتقراطية ثـم بعـد ذلـك إلى الفردي المطلق وأخيراً إلى الديمقراطي الـذي تولـد بعـد الحـروب التـي شـهدتها المـدن اليونانيـة (أثينـا، إسبرطة) بين الشعب من جهة والنبلاء والأشراف من جهة أخرى، وتولد التطور في النظـام الـسياسي عـن التطور في الحياة السياسية عموما، في ظل ذلك التطور لم يكـن هنـاك اسـتقرارا في الحيـاة الـسياسية، إذ كانت القوى السياسية الممثلة لهذه الأنظمة تتصارع فيما بينها، ولا سـيما بـين القـوى الديمقراطيـة مـن جهة، والقوى الأوليغارشية الأرستقراطية من جهة أخرى28، أي بين الأغنياء والفقراء، وكانـت الـصراعات بينهم سجالاً فمرة ينتصر الأوليغارشيون ومرة أخرى ينتصر الديمقراطيون، وكان أنصار الديمقراطيون قـد تم على يد الزعيم الأول لمؤسس حزبهم وهو " بزيستراوس" الذي استطاع بقوة الـشعب الانتـصار عـلى منافسيه وتنصيب نفسه طاغية على أثنيا ومارس اضطهادات ضد منافسيه من الأحزاب الأخرى، وبـذلك استطاع أن ينقل الحكم إلى الشعب عن طريق جمعيته الشعبية التـي تـضم جميـع المـواطنين الأحـرار، وهكذا كانت الممارسة الـسياسية ذاتهـا، فكـل فريـق كـان يـسعى إلى تحقيـق النظـام الأمثـل للمدينـة "الدولة".

ولكن ذلك الصراع أدى من جهة أخـرى إلى إضـعاف الـسلطة الـسياسية نفـسها، ووقوع المدن "الدول" في خلافات بـين بعـضها الـبعض مـن جهـة وفي خلافـات وصراعـات داخلية من جهة أخرى، مما أدى إلى انقسامها وتمزقها، وأدى بكثير من مفكري اليونان إلى

27 - جـورج سـعد، تطـور الفكـر الـسياسي في العـصور القديمـة والوسـطى، دار الالتـزام، بـيروت، ط1، 1995، ص35.

28 - نفس المصدر، ص96-99.

البحث عن العوامل التي أدت إلى هذه الظروف، وحاولوا طرح مجموعة من التساؤلات الافتراضية لعل الإجابة عنها قد يؤدي إلى تفسير سياسي لذلك الوضع، وكان من ضمن تلك الأسئلة هي: هل تعـود تلـك الأوضاع إلى النظام السياسي السائد؟ أم تعود إلى النظام الاجتماعي الطبقي ؟، ولعل هذا مـا أدى بكثـير من المفكرين إلى انتقاد النظام السياسي السائد آنذاك وخصوصاً الديمقراطي، إذ نجد أن أرسطو في كتابه " دستور الأثينيين " كان شديد العداوة للديمقراطية، وكذلك في كتابه السياسة كان يقول: (في مثل هـذه الديمقراطيات يعيش الناس كما يبغون، أو كما يقول يوريبيدس حسب أهوائهم وهذا أمر سيئ)29، كذا بالنسبة لسقراط وأفلاطون الذي قال أن الديمقراطية تظهر إذا: (أنتصر الفقراء على أعدائهم، فيعتقلـون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي: بأن الحكـام في هـذا النـوع مـن الدولـة غالبـا مـا يختـارون بالقرعـة ... هـذه بالفعـل هـي الطريقـة التـي تظهـر بهـا الديمقراطية: إما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب)30، لذلك فإن النظـام الديمقراطي الذي كان اليونانيون يسعون إلى تجسيده وتطبيقه لم يكن واضـح المعـالم لـيس لـه دسـتور كامل قائم بذاته، وإنما هي عبارة عن شتات من الإشارات والمبادئ المتفرقة التي جمعت مـن تـراكمات التراث اليوناني.

والجدير بالملاحظة في هذا الـسياق أنـه ورغـم تلـك المظـاهر النقـائض إلا أن البنيـة السياسية في المدينة اليونانية قد خلقـت كـما يؤكـد جـورج سـباين الوطنيـة في أكمـل صـورها وأشكالها عند المواطن اليونـاني في تلـك الفـترة سـواء كـشعور، أو كممارسـة تتـضح مـن خـلال

29- المصدر السابق، ص110.

30 - نفس المصدر، ص 113-114.

دفاعه المستميت عن تلك المدينة " الدولة"، لأن المدينة اليونانية في ذلك الوقت كانت هي نفسها أكمل شيء أنجزه الإنسان اليوناني، وكانت هي مظهر فخره واعتزازه، لا بإنشائها فحسب، بل وبـالانتماء إليهـا، ولذلك كان يكن لها الولاء والاحترام والتقديس.

وكانت تظهر مفاخر اليونانيين بإنجازهم الحاضر الذي كـانوا يعيـشونه، ولـيس المـاضي الـذي بناه الأجداد في الخطبة التي ألقاها " بركليس" في الذكرى الأولى لموتى أثينا في حربهم مع إسـبرطة، ومـما جاء في تلك الخطبة: (أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يوما تلو يوم على عظمة أثينا حتـى تفـيض قلـوبكم بحبها، وإن أخذتم يوما بمجدها وعظمتهما، فاذكروا رجالا عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جد الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العـار وإبـاء الـضيم، وإذا مـا قـدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونـه في يوم عيدها)31.

ثالثاً: من الناحية الاقتصادية:

لم تخـرج ملامـح الناحيـة الاقتـصادية العامـة عـن الوضـع الـسياسي الـذي كـان يميـز الحيـاة السياسية اليونانية، فقـد مـر المجتمـع اليونـاني كغـيره مـن المجتمعـات الأخـرى ولا سـيما مـن الناحيـة الاقتصادية بتطورات مختلفة إذا انتقل من المجتمع البدائي المشاعي، إلى المجتمع القـبلي الـذي تحولـت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية فردية استحوذ عليها بعض أفراد المجتمع، وتحول عدد كبـير مـن السكان إلى رقيق معدمين اقتصاديا لا يملكون شيئاً من الأرض وخيراتها.

31 - فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974، ص71.

وقد كان هناك تلازم بين التطور السياسي الذي حصل للمجتمع اليوناني علـى مـستوى الحيـاة السياسية والاجتماعية، وبين التطور الحاصل على مستوى حياتهم الاقتصادية، فتحولت تلك الحيـاة مـن الاعتماد على الرعي والزراعة البدائية، إلى حياة تعتمد على التجـارة ومعاملاتهـا المختلفـة وارتـبط ذلـك التطور بظهور كثير مـن الحـرف والـصناعات التـي زادت في ثـروتهم وقـوتهم، ووفقـاً لهـذه التطـورات الاقتصادية حاول المنظرون السياسيون وبعض الساسة تطبيق الديمقراطيـة حتـى عـلى الاقتـصاد، ولكـن ذلك كما يقولون أدى إلى ابتزاز أموال الأغنياء ووضعها في جيوب الفقراء، حتى أصبح عندهم لا يميز بين الرقيق وغيره ولكن ورغم تلك النواقص الحاصلة عـلى مـستوى الحيـاة الاقتـصادية، إلا أن روح التمـدن والحضارة – خصوصاً في أثينا – كانت ظاهرة للعيان، وكانت تميزها على حساب الروح العـسكرية التـي كانت سائدة في "المدينة" "الدولة" الإسبرطية، وأصبحت المدينة اليونانيـة عمومـاً بهـذه المواصـفات مـن الناحية الاقتصادية مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته بذاته في جميع الميادين32.

ونتيجة للتقدم الحضاري الذي وصل إليه اليونانيون من خلال تعدد الوظائف والمهن، فـإنهم كنوا يحتقرون الأعمال اليدوية، لأنها تعتمد فقط على القوة الجسمية وبالتالي فإنها تؤدي من – وجهـة نظرهم – إلى بلادة العقل وإتلافه، ومن ثم يصبح صاحبها غـير مؤهـل للعمـل الـسياسي، الـذي يعتمـد بقدر كبير على الذكاء، إذ لقد طال الكثير من مفكريهم على عدم الاعتراف بهـؤلاء العـمال كمـواطنين في الدولة.

32 - جورج سعد، مصدر سلبق، ص87.

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

(427 – 347 ق.م)

مما لا شك فيه أن الفلسفة عامة ، والسياسية خاصة لم تنشأ في مجتمع مـن المجتمعـات ولا في حضارة من الحضارات إلا بعد أن مرت بمراحل معينة في تطورها ونموها، لأن النظرية قبل أن تكتمـل لا بد وأن تخضع لكثير من التراكمات الفكرية التي تعدل أفكاراً وتبعد أخرى وتنشئ غيرها، ولذلك فـإن الفكر الفلسفي اليوناني في جميع مجالاته السياسية وغير السياسية.

ولم يكن إلا وليداً لتلك التراكمات والإرهاصات الأولى التي كان لها الفـضل في نمـوه واطـراده، ولكن أهمية الفكر اليوناني تبدو في قدرته على تجاوز ما وصلت إليه البشرية قبله واضعاً إيـاه في نـسق فلسفي خاص أصبحت له ماهيته وخصوصيته، ومـن أولئـك المفكـرين الـذين سـاهموا في إنـشاء ذلـك الفكر " أفلاطون"، الذي سنتناول فكره السياسي على وجه الخصوص مع أنه لا يمكن من الناحية العملية فرزه عن كثير من مجالات التفكير الأخرى كالتربية والأخلاق وغيرهما، وقد استندنا في استعراضنا لأفكـار أفلاطون على مجموعة من الموضوعات نرى أن لها صلة ببحثنا ودراستنا، لا بالموضوعات التي كتب فيها لأن ما كتب فيه متنوع الجوانب ويحتاج إلى دراسات متعددة لا إلى دراسـة واحـدة، ومـن ضـمن تلـك العناصر التي سنخضعها للدراسة:

أولاً: مفهوم الدولة ونشأتها:

يقوم مبدأ نشوء الاجتماعات البشرية عند أفلاطون من حاجة البـشر بعـضهم إلى بعـض مـن أجل التعاون وتبادل المنافع التي يحتاجها كل واحد منهم33، وتعتبر تلك الحاجات حسب أفلاطون مـن الأمور الطبيعية، إذ كان تبادلها والتعاون من أجل تحقيقها أمراً طبيعيا أيضاً، ولذلك كما أفلاطـون يـرى أن الإنسان" مدني بالطبع" أي أنه لا يستطيع أن يحيى وحده منفرداً لأنه غـير قـادر عـلى كفايـة نفـسه بنفسه .

فلا وجود لإنسان كامل بذاته، بل هو كائن ناقص أوجب عليه هـذا الـنقص أن يتعـاون مع بني جنسه لتحقيق حاجاته الحيوية التي تمكنه من المحافظة على وجوده وبقائـه واسـتمراره، وهذه الحاجات الطبيعية التي تنشأ معه بطريقة طبيعيـة تتمثـل عـلى سـبيل المثـال في : الغـذاء، والمسكن، والملبس، وهو لا يستطيع تحقيقها منفرداً فلا يمكن أن يكون مزارعـاً، وبنـاءا، وحائكـا في آن واحد، ومن هذا التنوع في الحاجات، كان من الضروري وجود أشـخاص عديـدين للوفـاء بتلـك الحاجات، ومن هنا فإن (المرء يستعين بـشخص مـن أجـل غـرض مـن أغراضـه، وبغـيره مـن أجـل تحقيق غرض آخر وهكذا، وعندما يجتمع أولئك الـشركاء الـذين يـساعد بعـضهم بعـضاً في إقلـيم واحـد نـسمي مجمـوع الـسكان دولـة)34، وذلـك طبقـاً للاخـتلاف في القابليـات الفرديـة، وطبقـاً لتقسيم العمل الناتج عن هذا الاختلاف الطبيعي، وعـن وجـود الطبقـات الاجتماعيـة، وهـذا هـو الذي يؤدي بمجموع هؤلاء السكان إلى تأسيس ما يعرف بالمدينة " الدولة" الطبيعيـة أو الحقيقيـة السليمة والبسيطة الخالية من كل اصطناع وترتبط بطبيعة الأشياء وطبيعة الإنـسان، ولكـن هـذه

33 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 1977، ص 102.

34 - جورج سعد، المصدر السابق، ص34-35.

المدينة الطبيعية أو الفطرية لم تستطع كفاية نفسها بنفسها عندما توصـل الإنـسان إلى البـذخ والـترف، وأصبح يطلب أشياء تتجاوز الضروري من الحياة35.

وطبقاً لهذا التوجه الجديد من الإنسان ظهرت حاجات أخـرى لـه، ولا سـيما الحاجـات التـي تتجاوز الضروري من المعيشة، أو ما يسمى "بالكماليات" التي يتولد عنه الترف والبذخ، وعنـدما عاشـها الإنسان استلذ محاسنها فلم يستطع التخلي عنها، فما كان له لتحقيقهـا إلا أن ينـشئ صـناعات وحـرف ومهن جديدة، وهذه الأمـور لا يقـوم بهـا وحـده، وإنمـا كـان لزامـاً عليـه أن يتعـاون مـع بنـي جنـسه لتحقيقها، وهذا التعاون أدى إلى تبادل المنافع بـين البـشر، لأنـه لا أحـد يقـدم شـيئاً للأخـر إلا وينتظـر المقابل من الذي يقدمه لـه، ومـن ثـم تتحقـق المنـافع الشخـصية الجماعيـة التـي هـي أسـاس الحيـاة والوجود، ولكن أعظم الحاجات وأهمها كما يقول أفلاطون هي: (المأكل، لأنه شرط الحياة والوجود (...) وثانيهما المسكن، وثالثهم الملبس وما شابه)36.

أما إذا لم يقم كل واحد من أفراد الدولة بوظيفته ووفر له كل شيء أو لا يصبح الزارع زارعـا، والصانع صانعا، فكل واحد منهم يعمل متى شاء وفـق سـجيته ومزاجـه، إلا أن العمـل بهـذه الطريقـة يؤدي إلى إحداث الفوضى والاضطراب ويخل بالتوازن الاجتماعي، وقد يـؤدي إلى انعـدام الدولـة ذاتهـا، وبانعدامها ينعدم استمرار النوع الإنساني، ومن هنا كان الاجتماع السياسي قائماً على التكافـل والتعـاون والتضامن، لا على القهر والخوف والتسلط، والفوضى37.

35- نفس المصدر، ص 109.

36 - المصدر السابق، ص80-82.

37 - جـان توشـار، تـاريخ الافكـار الـسياسية، ترجمـة: د.نـاجي الدرادسـة، منـشورات وزارة الثقافـة، سـورية، 1984، ص29.

وما دامت الدولة عند أفلاطون هي محور حركة المجتمع، فقد كانـت عندئـذ هـي الاجـتماع الطبيعي الناتج من تعدد حاجيات الإنسان، وعجزه عن تحقيقها منفرداً، ولا تحقق للحاجيات الإنسانية التي تعبر عن ما هيتها إلا فيما كانت بناء على ذلك هـي أسـاس تجـسيد مواطنـة الإنـسان وتحقيـق كينونته، ومن ثم فهي بهذه الوظيفة وهذا العمل وحدها التـي تمتلـك الحـق في تـدبير وتـسيير شـؤونه ومصيره، أو بعبارة أخرى فهي صاحبة السيادة في حياة الناس وشؤونهم، ولا حياة لهم خارجها، ومن ثـم فهي استبداد لا مفر منه يمارس على الإنسان، ولكنه ليس استبدادا مطبقـاً، رغـم أن كـل شيء يجـب أن يكون مسخراً لها، وإنما هناك لا بد من حرية تكفلها الدولة في المفهـوم الأفلاطـوني ولا يقـصد مـن تلـك الحرية منح إرادة طليقة للفرد، بل إنها الحرية التي تمكنه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة منـه من المركز الذي يحتله، لأن هدفها هو تحقيق الخير والعدل، والمحافظة على استمرارية النـوع الإنـساني، ولذلك كان لا بد من إيجاد نوع من التناسب بـين الاسـتبداد والحريـة، حيـث يقـول أفلاطـون : (ولقـد وجدنا أنه عندما يكون هناك قدر معين من التناسب اللازم في كلتا الحالتين، الاستبداد والحرية، يتحقـق حد أقصى من الحياة الحسنة في كلتيهما، بينما عنـدما تـصل الأمـور إلى التطـرف في كـل مـنهما، بحيـث يكون هناك خـضوع شـديد في واحـدة، ونقـيض ذلـك في الأخـرى، فـإن النتيجـة تكـون غـير مرضـية في الجماعتين على السواء)38.

وعموماً فإن نشوء الدولة عند أفلاطون هو الذي عبر عنـه بقولـه: (في اعتقـادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لهـا)39. ومـن ثـم يتـساءل أتـرى أن هنـاك أصـلاً آخـر للدولـة؟ إن هـذه المدينـة الناشـئة مـا هـي إلا المدينـة

38 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، مجلد1، ص179.

39 - نفس المصدر، ص182.

المتحضرة وهي في جوهرها مدينة أو دولة عسكرية، لأنه لما ضاقت الأرض بسكانها ولم تصبح قادرة على كفايتهم نشبت الحروب وتألفت الجيوش، واخترعت الوسائل.

والخير والعدل اللذان هما هدف الدولة لا يستطيع الوصول إليهما إلا الحاكم الفيلسوف الذي له القدرة في معرفة كل شيء، وتوقع كل شيء، ولا يريد لدولته سوى الخير، ولرعيته، إلا السعادة والفضيلة، هذه الأخيرة التي هي اساس وهدف كل اجتماعي سياسي، وهذه الأمور لا تتجسد ولا تتحقق إلا بالمعرفة، والمعرفة لا يمتلكها – كما سبقت الإشارة- إلا الفلاسفة والعلماء، ومن ثم فإن الفيلسوف كما يقول أفلاطون: (سيتجه بأنظاره دائماً، أثناء قيامه بمهامه إلى الطرفين: أعني النموذج الذي يرسم منه، وهو مثل العدل والجماعة والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة، والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية ... يرسم صورة الإنسان الحقة)40 التي لا تتحقق إلا في ظل الأسرة الواحدة أي المجتمع كله الذي يحل محل الأسرة بالمفهوم التقليدي وقد كان أفلاطون يرفض الأسرة كأساس للدولة، وفي هذا المجتمع تزول الفردية والأنانية.

من هنا فإن الدولة في رأي أفلاطون تقوم على أساس الفكر والعقل اللذين يتميز بهما الإنسان، وبهما منشأ القوانين التي توحد بين البشر وتحقق ما هيتهم وتنظم حياتهم، ولكن ذلك ليس لكل إنسان، وإنما هو لرئيس المدينة وفيلسوفها فقط الذي يتميز عن غيره بالقدرة العقلية التي يتوافر عليها، ووفقاً لهذه الصفة والوظيفة كما لا بد أن يسود العقل على المدينة سيادة مطلقة، إذ يمنحه أفلاطون سلطة إلهية باعتباره عامل التوحيد بين أفراد المجتمع من جهة، وبين ملكات الفرد من جهة أخرى، وعندما يسود المدينة يتحقق التوازن

40 - المصدر السابق، ص184.

والنظام والوحدة. والقوانين – في رأي أفلاطون – لا يمكن أن تنشأ من وقـائع الحيـاة اليوميـة، لأن هـذه الأخيرة تعطي تصورات غير حقيقية، فالإنسان العـادي ذاتـه يجهـل في الحيـاة اليوميـة الحقيقيـة حـول الحياة والمصير والديمومة والتاريخ، وكـان مـن الأجـدر عندئـذ في وضـع القـوانين إدراك صـيرورة الحيـاة وحقيقتها، وللوصول إلى ذلك يجب أن توكل المهمة إلى الناس العقلانيين الذين يتميزون عـن غـيرهم أي الفلاسفة الذين يمتلكون القدرة لتجاوز الوقائع اليومية.

والمدينة "الدولة" الحقيقية هي التي تكون نموذجاً خاصاً خارج التاريخ، ولكنه ليس طوباويـا خياليا وإنما جوهراً أو فردوسا يسعى الإنسان إلى تحقيقه، وعـلى ذلـك كـان أفلاطـون يعتقـد أن دولتـه صالحة لكل زمان ومكان فهي ثابتة لأنها غير خاضعة لتقلبات الظروف، وتسمو فوق عالم المحـسوسات، بل حسبه أن عالم المحسوسات بأفراده يسعيان دائماً من خلال سلوكياتهم المنحرفة إعاقة تحقيـق المثـل الأعلى للدولة، التي هي خارج حياتهم اليومية.

ثانياً: العدالة ومبدأ الاستحقاق:

كانت العدالة عند أفلاطون محور فكره الأخلاقي والسياسي، ونظراً للأهميـة التـي أولاهـا لهـا فإنه انطلق منها في بداية كتابه " الجمهورية" على اعتبار إنها تشكل مبدأ المبادئ في كـل المـسائل التـي ضمنها (الجمهورية)، والمتعلقة بحياة الفرد في الدولة، أو في الجماعة السياسية، وكان كـما هـو معـروف من الصعب التمييز والفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي في فكره، لذلك نجده يـستهل كمؤلفـه " الجمهورية" بكتابين يتحدث فيهما عن العدالة، محاولا تتبع مراحلها واعتقاد الناس بمظاهرها من خلال المحاورات التي تمت بين سقراط وكثير من الفلاسفة المحاورين له أمثال " جلو كون" و " بوليماخوس" و

" أديمانتوس" وكيفالوس" وغيرهم كثيرون ممن وردت أسـماؤهم في المحـاورة، فكـان تـساؤله الأول عـن طبيعة العدالة وما هي، هل هي الصدق في القول والوفاء بالدين؟ أم هي إتقان العمل؟ أم هي تحقيق مصالح الأقوياء؟ أم هي نفع الأصدقاء ومصرة الأعداء؟ أم هـي الوفاء بالعهـد؟ وغيرهـا مـن التـساؤلات، وكانت نتيجتها في النهاية أن العدالة: (هي التي تجعل من الرجل العادل إنساناً سعيداً)41، ومـا دامـت الفضيلة ترتبط بحياة الفرد، كان من الضروري عندئذ أن تربط العدالة بين الفـضيلة والـسعادة، ولـذلك كان مبدأ العدالة من أهم المبادئ التي بنى عليها فكره، باعتباره يمثل الثابت الغير قابل للتغير والتبـدل وهو عنده الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب، والشر الأكـبر المتمثـل في تحمل الظلم والعجز عن الانتقام، وقد لاحظ في حياته أن الناس اعتـادوا الاعتـداء بعـضهم عـلى بعـض، وكانوا يعتقدون أن تحمل الظلم برا وارتكابه شر، وهـذا في رأيـه لا يتوافـق والحيـاة الإنـسانية، والنـاس يعتقدون ذلك لأنهم لم يعتمدوا في حياتهم على مبدأ العدالة الذي يحقق لهم هذه الصورة الوسـطى في حياتهم سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، فهذا المبـدأ هـو وحـده الـذي يـنظم العلاقـة بـين الأفـراد بعضهم ببعض، وإعطاء كل ذي حق حقه، ووضع كل واحد مـنهم في مرتبتـه الاجتماعيـة التـي تناسـب مؤهلاته وقدراته من ثم كان مبدأ العدالة هـو أسـاس البنـاء الاجتماعـي الأفلاطـوني الـذي يراعـى فيـه التراتب الطبقي.

والعدالة عندئذ لا تنشأ من الطبيعة البشرية المنساقة إلى الظلم والجور والتعدي الذي يدفع بالإنسان تحت وطأة الحاجة إلى التعـدي عـلى الآخـرين، وإنمـا تنـشأ في إطـار القانون والتشريع الذي ينظم العلاقة بين الأفـراد، وبمقتـضاه يتنـازل الفـرد عـن شيء مـن

41 - نيقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص167.

حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه، إن هذا الالتـزام هـو الـذي يمثـل العدالة الحقيقية التي ترتبط بطبيعة مقدسة خالدة موجودة في عالم المثل ولا علاقة لها بممارسة النـاس وتنظيماتهم. ومضمون العدالة في البناء الاجتماعي هو أن يلتزم كل فرد في الدولة للطبقة التـي ينتمـي إليها ولا يتجاوز نطاقه الطبقي، وذلك لأن لكـل فـرد في الدولـة للطبقـة التـي ينتمـي إليهـا ولا يتجـاوز نطاقه الطبقي، وذلك لأن لكل فرد وظيفة ومركزاً في هذا الكـل العـام، ويجـب عليـه أن يلتـزم بمركـزه، وهذا هو أعظم كمالات الدولة والعدالة،ولما كانت العدالة ضرباً من الفضيلة فإنها موجودة سـواء عـلى مستوى الفرد أو الدولة، وهي وحدها التي ترفع بعقلية المواطن ورغباته في الدولة إلى الكمال، وفي ذلك يقول أفلاطون: (سأخبرك الآن أن العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصـفها فـضيلة له فإنها توجد أيضاً في الدولة)42، وأعظم كمالات العدالة في الدولة حسب أفلاطون هي : (التي تجعـل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يـؤدي عملـه دون أن يتـدخل في عمل غيره)43.

والفضيلة من المنظور الأفلاطوني ليست وسيلة يتمكن بها الفرد مـن تحقيـق كينونتـه، أو الرفع من مستوى معيشته، أو يطور بها مجتمعه، وإنما هي غايـة في ذاتهـا لا وسـيلة لغيرهـا، فهي أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، ومن دونهـما لا يقـوم مجتمـع سـياسي، لأنهـا العمـل الحق الذي يصدر عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، والخير، هذا الخير الذي ينشده كـل إنـسان، إنهـا لـيـست ناشـئة مـن العـرف والتقليـد والعـادة، أو مـن الحـدس والبداهـة، بـل إنهـا ناشـئة مـن الرؤيـة والتفكـير العقـلي أو المنطقـي الـذي ينبثـق عنـه الـسلوك الإنـساني في الحيـاة وفي

---

42 - د.عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص186.

43 - المصدر السابق، ص186.

المعاملة، فالفضيلة لا ترتبط بالمنفعة واللذة، بـل إنهـا تـرتبط بـالعلم والمعرفـة، فالإنـسان الفاضـل هـو الحاصل على العلم بالخير، ويعرف ما يفعل وما يمارس في كل لحظة مـن لحظـات حياتـه، فهـو الـدليل لغيره، وبهذا التوجه يخالف فيه أفلاطون مذهب السفسطائيين والنفعيين الذين يبنون وجـود الفـضيلة والـسعادة عـلى اللـذة والمنفعـة، وكـان رده عـلى ذلـك يتمثـل في أن الفـضيلة ليـست: (هـذه الحـسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزان بأحزان ومخاوف، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى، فـإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها تشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أمـا الفـضيلة الخاليـة مـن الحكمـة والناشـئة عـن التوفيـق بـين الـشهوات، فهـي فـضيلة عبده)44.

ومن هنا يتضح أن أفلاطون قد مزج نظريته السياسية بنظريته في المعرفـة وفي الأخـلاق، فـما يتحقق على مستوى النفس من الموازنة بين قواها المختلفة، يحدث أيضاً على مستوى الدولة في الموازنـة بين الطبقات المكونة لها، ومن أجل هـذا كلـه كـما يؤكـد توفيـق الطويـل اتـصلت الفلـسفة الـسياسية الأفلاطونية بمذهبه عامة كونت كلا متسقا لا تستطيع الفصل بين أنماطه وأسسه.

ومن هذا المنطلق فإن العدالة الأفلاطونية لا تعني المساواة كـما يعـرف اليـوم، وإنمـا تعني تحقيق التوازن بين الطبقـات، ذلـك التـوازن الـذي تحقـق الدولـة مـن خلالـه المـساواة لأفرادها عندما تلزم كل واحد بالعمل الـذي اخـتص بـه، فالـصانع يجـب أن يـرضى بـصناعته، والـزارع يـرضى بزراعتـه، والحـرفي يـرضى بحرفتـه، وأداء المهمـة عـلى هـذا الوجـه هـي التـي تحقق كمال المدينة ذاتها، وفي ذلك يقول أفلاطون أن من خـصائص دولتنـا وحـدها هـو أن: (الحَذّاءُ فيها حـذاء فحـسب، ولـيس ملاحـاً في الوقـت نفـسه، وأن الـزارع زارع فقـط ، ولـيس

44 - المصدر السابق، ص180.

قاضياً في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي وليس تاجراً كذلك، وهكذا الأمر في الجميع)45، ومن هنا فإن العدالة الحقة هي: (أن يمتلك المرء ما ينتمي إليه فعلاً، ويـؤدي الوظيفـة الخاصـة بـه)46، إن أفلاطـون يبني كل دولته على بنـاء اجتماعـي طبقـي تسلـسلي صـارم، إذ يتـدرج مـن الأعـلى إلى الأسـفل أي مـن الفلاسفة وينتهي إلى العمال الاقتصاديين المهنيين، وكل طبقة من هذه الطبقات تتميـز بفـضيلة معينـة. وإن كان يرى في الأخـيرة ضرورة أن يطلـب منهـا الاعتـدال في شـهواتها ورغباتهـا، وفي تجليـات الغريـزة العمياء التي تقودها.

وتقـسيم المجتمـع إلى طبقـات بنـاه أفلاطـون عـلى أسـاس أقـسام الـنفس الثلاثـة، لـذلك فطبقات المجتمع ثلاثة هي : طبقـة الحكـام، وطبقـة الجنـد، وطبقـة العـمال، والطبقتـين الأوليتـين دورهما هو حراس المدينة من كل خطر سواء داخلي أو خارجي، أما الطبقة الثالثـة فـدورها يتمثـل في توفير متطلبات المدينة، وهـم يقـابلون الأنفـس الثلاثـة (العاقلـة، الغـضبية، الـشهوانية)، وهـذه الأنفس كلها تقابلها فضائل، فالأولى تقابلها فضيلة الحكمة، والثانية تقابلها فضيلة الشجاعة، والثالثة تقابلها فضيلة العفة، ومن هذا التباين في حياتها ووظيفتها، تحـددت الوظـائف في الدولـة إذ لهـا بنـاء على ذلك ثلاثة وظائف: وظيفة إدارية، ووظيفة دفاعية، ووظيفة إنتاجية، ومن هذه الوظائف يتحقـق الانسجام والتلاحم في وحدة المدينة المركبة من هذا التباين، ومجموعهـا هـو الـذي يـؤدي إلى وحـدتها وتكاملهـا كوحـدة الـنفس التـي تنـشأ عنهـا العدالـة مـن خـلال هـذا الانـسجام بـين الفـضائل التـي تتركب منها، والعدالة الحقة على مستوى الدولة هي المحافظة عـلى هـذه الفـوارق بـين أفـراد الدولـة

45 - ليت أعضاء الحكومة والبرلمان العراقي يرون هذه العبارة ويفهمون معناها.

46 - المصدر السابق.

المتناسبة مع طبيعة كل طبقة، كما هو الحال بالنسبة للفوارق بين أجزاء الـنفس والمحافظـة عليهـا، وفي ذلك يقول أفلاطون : (قد اتفقنا الآن على أن في النفس مرتبة هي : الجزء الشهواني، وهـو الـذي يعـشق المال، والجزء الغضبي، وهو الذي يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنـصر والـشهرة بكـل قـواه، أمـا الجـزء الثالث فهو الذي نكتسب به المعرفة والوصول إلى الحقيقة)47.

إن أفلاطون في تحديده لمبدأ العدالة، يميز بين نوعين منها: عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة، الأولى ترتبط بالأعداد الحـسابية المتـساوية والتوزيـع، والثانيـة تـرتبط بالإعـداد الهندسية المبنية على التناسب في توزيع الأشياء وفق مراتبها، وفي ذلك يقول: (وفي الحـق أن المعاملة المتساوية لغير المتساويين تنتهي إلى عدم المساواة عندما لا تتصف بالنسبة الواجبة، إن هذين الشرطين – في الحقيقة – هما المنبع الخصب للتراع بين المواطنين)48، فعـلى هـذا النوع من المساواة يبني أفلاطون عدالتـه في الدولـة، وفي توزيـع الوظـائف، والاسـتحقاقات وهذا المبدأ هو الذي يجعل الفوارق الفردية مستمرة في الدولة، ويجعل الصداقة بين الأفراد قائمة، ويجنبهم الصراع والنزاع والتصادم . بينما المبـدأ الحـسابي المبنـي عـلى المـساواة فإنـه يؤدي إلى التعدي على طبيعة الطبقات الاجتماعية والخلـط بينهـا، وهـذا ضرب مـن الظلـم لأنه يلحق الأذى بين الطبقات خلافاً للنسق الطبيعـي، حيـث يقـول أفلاطـون إن: (التعـدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلـك جريمـة.. ولكـن ألا نـسمي أكـبر الجـرائم التـي ترتكـب في حـق

47 - المصدر السابق، ص183.

48 - جان توشار، مصدر سابق، ص 32.

الدولة ظلماً؟)49، ومن ثم يلحق هذا الظلم الضرر بالدولة " المدينة" لأن الممارس فيـه خاضـع لمبـدأ لا أخلاقي، ولـكي تكـون الممارسـة أخلاقيـة فـلا بـد أن تـشكل العدالـة وحـدة أسـاس الـسلطة الـسياسية والمجتمع.

ثالثاً: وظيفة الدولة التربوية:

لقد كانت التربية من أهم المسائل التي قام أفلاطون ببحثها وخصص لها جانباً كبـيراً في كتابه " الجمهورية" حتى عده بعض الدارسين كتاباً في التربية والتعليم ولـيس كتابـاً في الـسياسة فلقد قال روسو مند مدة – كـما سـيأتي معنـا في الفـصل المتعلـق بـه – أقـرءوا أفلاطـون وكتابـه الجمهورية لكي تكتشفوا أهم مؤلف في التربية على الإطلاق،والتربية عنده مرتبطة أشد الارتبـاط بنظريته في العدالة التي كانت محور فكره السياسي، فهي في الأساس قائم عـلى خدمـة العدالـة، لأنه من خلال هذه العلية التربوية يتحقق التجانس بين مصلحة الفرد ومـصلحة المجتمـع ومـن ثم فلكي يكون النظام السياسي سليماً وصحيحاً، لا بد أن تقوم الدولة بالمهمة التربوية، لأن هـذه الأخيرة هي التي تخدم العدالة وتحقق أهدافها، وهي في عمومها ليست تلقين المتعلم وتزويـده بمعارف علمية ووضعها في ملكته النفسية،وإنما هي مرتبطة بأهداف وغايات العدالـة والفـضيلة التي لا تتحقق حسب أفلاطون إلا : (بالعلم والعلم لا يتحقق إلا عـن طريـق التعلـيم، والتعلـيم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه هو الدولة، فالغايـة من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريـق التربيـة)50، ولهـذا فـإن التربيـة تعنـي

49 - نفس المصدر.

50 - جـان جـاك شـوفاليه، تـاريخ الفكـر الـسياسي، مـن المدينـة الى الدولـة القوميـة، دار بـايو، 1979، المؤسـسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة: د.محمد عرب صاصيلا، بيروت،1985، ص 148.

توجيه العين الداخلية للتلميذ أي ملكة العلم، باعتبارها القوة النشيطة التـي تكونهـا روحـه في الاتجـاه الملائم لكي يرد بأفضل ما يمكن عـلى معطيـات التجربـة، فعـلى الدولـة عندئـذ أن تحقـق التـوازن بـين الاستعداد الطبيعي الذي هو ملكة غريزية، وبين التعليم أو التدريب الذي هو عملية اصـطناعية تنـشأ من الخبرة والتعليم.

والعملية التربوية عند أفلاطون تبدأ قبل ميلاد الطفل من خـلال اختيـار والديـه مـن الرجـال الأصحاء والنساء المختارات من قبل الدولة التي تراقب عملية الإنجاب والقيام بالتربية، فـيمكن للمـرأة المختارة أن تبدأ الإنجاب من سن العشرين إلى سن الأربعـين، أمـا الرجـل فبعـد أن يجتـاز أشـد فـترات العمر حماسة للسباق، فيظل ينجب حتى سن الخامسة والخمسين، وكان المبدأ العام في نظرية أفلاطون الاجتماعية هو شيوعية النساء والمال والأطفال، حيث قال : (أن نساء محاربينا يجـب أن يكـون مـشاعاً للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينـه مـنهم، ولـيكن الأطفـال أيـضاً مشاعاً، بحيث لا يعرف الأب أبنه ولا الابن أباه)51، وإن كان أفلاطون قد تراجـع عـن هـذه المـسألة في كتابه (القوانين) – والدولة إذا ضمنت الحياة المشتركة لكل أبنائهـا فإنهـا تـستطيع تقويـة أواصر الألفـة والمحبة والتعاون في نفوسهم، ومن ثم يتحقق مجتمع متكامل وفاضل، رغم انه بهذه العملية قضى على الأسرة وعلى مظاهرها الاجتماعية والنفسية على تكوين الفرد.

على أن العملية التربوية التي تتم بعد الـولادة هـي التـي يـربى فيهـا الأطفـال في مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة بعيدة عن الآباء والأمهات الذين لا يعرفون أبنـاءهم، وفي هذه الحياة يجتمع الأطفال باستمرار أثناء حياتهم اليوميـة في التغذيـة وفي الدراسـة،

51 - عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص 136.

وبهذه اللقاءات تقوى أواصر الألفة والمحبة بينهم مما يؤدي إلى خلق روح التعاون والتضامن في نفوسهم تضمن وحدة للمجتمع واستقرار للدولة، وفي ذلك يقول أفلاطون: (فالتربية والتهذيب إذا ما أحسن توجيههما، كونا أناساً أخيارا، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل من سبقهم)52، وتمر الصيرورة التربوية الأفلاطونية بمرحلتين أساسيتين: مرحلة تكوين المساعدين، ومرحلة تكوين الحراسة الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام، فالمرحلة الأولى تمتد إلى غاية سن العشرين وهي تضم الجنسين معاً، وتكون واحدة للجميع، وتتمحور على تربية جسدية وأخرى نفسية، فالأولى تتركز على الرياضة البدنية التي تدرب الجسم على القوة والتحمل، وعلى الشجاعة والإقدام، أما الثانية فتتركز على الموسيقى والفنون والآداب التي تهذب النفس، وتنظم على الخصوص طبيعة خشونة طبقة المحاربين " الجند" من دون إضعاف فضيلتهم النوعية وهي الشجاعة، وبهذه العملية التربوية يتحقق التناسب المطلوب بين الناحية البدنية والناحية الروحية معاً، وإذا طغى أحد الجانبين عن الآخر فإنه سيؤدي إلى إخلال في الذات، أي إما أن يكون المتعلم عنيفاً وخشنا، وإما أن يكون ظريفاً ولينا، وهما معاً لا يناسبان الذات الإنسانية التي يجب أن تكون معتدلة، والهدف العام من هذا الانسجام والتناسب ليس هو الذات باعتبارها كذلك، وإنما هو الوصول إلى الشجاعة والفلسفة اللتين ننشدهما في حياتنا من أجل تحقيق السعادة، ومن هنا فإن العملية التربوية في هذه المرحلة يجب أن تكون سهلة لذيذة محببة للمتعلمين لا إكراه فيها، وتكون فاضة مبنية على القصص الحاثة على الخير ولا نعلمهم قصص وحكايات اليونانيين الأسطوريين

52 - نفس المصدر.

وخصوصاً هوميروس وهوزيود اللذين أفسدا في اعتقاد أفلاطون ضـمائر اليونـانيين، لأنهـم كـما يقـول : (من أعظم رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعاً بين الناس)53.

وينبغي في رأي أفلاطون أن نسعى من وراء كل عملية تربويـة إلى جعـل المـواطنين يحترمـون بعضهم البعض، وكل طبقة تعامـل الأدنى بهـا معاملـة حـسنة تليـق بوظيفتهـا في الدولـة، حتـى نخلـق مجتمعاً متماسكاً فرديا واجتماعياً، وإلا لا جدوى من التعليم، حيث يقول: (أن التعليم السليم، أيا كـان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضاً، ويعاملون ان يتولون رعايتهم بالحسنى)54.

أما المرحلة الثانية وهي مرحلة تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام الذين ينتقون من العينة الأولى فإن تكوينهم النهائي لا يأخذ شكله الحقيقي إلا في سـن الخمـسين، وأن هـذه المرحلـة هي من أخطر مراحل العملية التربوية، لأنها تتخللهـا عمليـات شـاقة وصـعبة عـلى مـستوى التـدريب والتعليم، فمن سن العشرين حتى الثلاثين يدرس المتعلمون الرياضيات والهندسة وعلم الفلـك وغـيرهم من العلوم، وهذه العلوم هي التي تساعدهم على رؤية فكرة الخير بطريقة أسـهل لأنهـا هـي هـدفهم الأسمى، لأن الفيلسوف أو الحاكم هو كل من يمتلك العلم أو المعرفة الحقيقية الأساسية التي تؤدي إلى معرفة الخير، كما أننا نعتقد هنا أن هذا التحديد بالنسبة للسن المتقدم ستلعب فيـه الخـبرة والتجربـة التي يمر بها الإنسان دوراً إضافياً في حياته المعرفية والفكرية.

كما أن دراسة تلك العلوم تؤهل هؤلاء الحراس إلى دراسة الديالكتيك أو الجدل الذي تمتـد مرحلتـه مـن سـن الثلاثـين إلى الخامـسة والثلاثـين، وينتقـل إلى هـذه المرحلـة الفـائزون

---

53 - المصدر السابق.

54 - جان جاك شوفاليه، مصدر سابق، ص191.

في عملية الانتقاء من المرحلة السابقة، ودراسة الديالكتيك في رأي أفلاطون مهمـة جـداً لأنـه هـو الـذي يدرب النفس على أفضل الطباع، ويجعل من الأرواح أكثر انفتاحاً واعتدالاً وحزما في آن واحـد، كـما أنـه هو وحده الذي يوصل الإنسان إلى فكرة الخير التي توجهه وتنير عملـه، ومـن ثـم يـصبح يـدافع عنهـا، وبذلك يسحب النفس من المستنقع الغارقة فيه ويرفعها نحو الأعـلى، وهـو وحـده القـادر عـلى تـوفير المنهج الصحيح للفلاسفة لكي يحددوا فكرة الخير وهذه الصورة عندئـذ ليـست لكـل النـاس وإنمـا هـي للفلاسفة " الحكام" فقط الذين يخضعون لتدريب خاص في " مغارة" تستمر خمسة عشرة سـنة، ومنهـا يصبح هؤلاء الفلاسفة و الحكام و الملوك قادرين على رؤية الكائن الذي يعطي النـور لتلـك الأشـياء أي الخير في ذاته الذي يقودون إليه كل من المدينة وأفرادها، واهبين أنفسهم مـن أجلهـا ولا يقومـون بـأي عمل يتنافى مع هذا الهدف والغاية،لأنه كما يقول أفلاطون: (لا بد أن يتفرغوا للسهر على رعاية الحريـة في الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذ الغرض ويتجاهلوا كل ما عداه)55، فهم من أجل الدولـة، كـما يكون من واجبهم أيضاً تكوين أفراد آخرين يحلون محلهم في هذه الوظيفة النوعية من حراسة المدينة وأفرادها، فالفلاسفة من هذا المنظور هم وحدهم القادرون على رؤية وتـصور القـوانين العادلـة، وهـم القادرون على تلقينها للآخرين بأصولها وبراهينها، والتي بها تدوم المدينة.

وتأكيد أفلاطون على دراسة الديالكتيك أو الفلسفة في هذه المرحلة يعـود أساسـاً إلى ضرورة اكتساب المتعلم قدراً كبيراً من المعارف العلمية حتى يكون قد وصل إلى مرحلة متميزة من النضج العقلي، وتؤهله لدراسة الفلسفة التي لا يمكن دراستها في سـن مبكـرة، لأن في ذلك مضرة للفلسفة ذاتها، حيث يقول أفلاطون: (من أهم الاحتياطـات أن نمـنعهم

---

55 - المصدر السابق، ص120.

(المتعلمين) من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم ولعلك قد لاحظت من قبل المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة)56.

لم يحدد أفلاطون جنس هؤلاء الحكام ولا طبقته إذ أنه أعتبر هؤلاء يمكن أن يكونوا من الرجال والنساء على السواء، والتمييز بينهم فقط يكون على أساس المؤهلات والمواهب الطبيعية، رغم أن طبيعة الرجال في هذه المراتب هي أعلى وأسمى مما هي عند النساء، ولكن المرأة مهيأة لنفس الوظائف التي هي للرجل كالطب والموسيقى والفن والتعليم، والحكمة، وهن نساء مثل الرجال يتصفن بالجبن، وأخريات يتصفن كالرجال بالشجاعة، وغيرها من الصفات، فهناك عندئذ نساء جديرات بحراسة الدولة، وهناك غيرهن ممن ليست جديرات بهذا المنصب، وعموماً كما يقول أفلاطون: (فليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء،ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال، ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على الوظائف، وكذلك الرجل)57، كما أنه يمكن أن يرتقي إلى هذه الطبقة أفراد الطبقات الأخرى إذا استطاعوا اجتياز المراحل التعليمية المؤهلة لذلك، فيتساوى في العملية التربوية أبن الحاكم مع ابن الفلاح أو التاجر أو حتى مساح الأحذية، أو بعبارة أخرى يمكن أن يرتقي إلى وظيفة الحراس أي كان من أفراد المجتمع، لأن الأصل في الوظيفة هي تحقيق الخير العام، وتقلد للكفء دون أي اعتبار آخر وبعد حصول المتعلمين على هذه المرتبة فليس من حقهم السعي وراء المكاسب المادية " الملكية"، ولا تكوين أسرة،

56 - المصدر السابق، ص121.

57 - جورج سعد، مصدر سابق، ص47.

لأنهم تملكوا كالآخرين حقولاً وبيوتاً وأموالا لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينـة إلى طغاة وأعداء لها، لذلك فإن النظام كما يقول أفلاطون سيمنعهم من التملك لأنهم: (لو تملكوا كالآخرين حولاً وبيوتاً وأموالاً، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج)58، إن اتصاف هؤلاء بهذه الصفات تتنافي مع طبيعتهم كحكـام، وهـذا الأمـر لـيس تـشريعاً اقتصادياً لكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة والمال، لأن من آفات فساد السلطة المال، ومن ثم يقوم الصراع في نفوس القائمين بها بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

رابعاً: العلم والسياسة:

ربط أفلاطون نظامه السياسي في المدينة بالعلم والمعرفة، واتخذ في ذلك المنهج العلمي الـذي يبحث فيما هو واقع إلى تصور ما ينبغي أن يكون عليه المـستقبل بالنـسبة لـذلك الواقـع، حتـى أصـبح موضوع علم السياسة أو فن السياسة عنده هو "الـنفس"، مـا دام هـدف هـذا الفـن يحقـق الأحـسن، وبالتالي فإن السياسة هي عبارة عن البحث عما هو أفضل للإنـسان لكونـه يحتـوي عـلى نفـس مـصدر التفكير والأخلاق الفاضلة اللذان هما عمد الحياة الاجتماعية، ولذلك كان أفلاطون يسعى إلى البحـث في الدولة " المدينة" التي ينبغي أن تسود، سواء تحققت أم لم تتحقق، واعتبر أن المدينة الحقه هي مدينـة العقل والفلسفة، وأنه من هذه الرؤية لا يمكن بأي حال من الأحوال إسناد السلطة السياسية أو الدولة إلى القوة المادية، وإنما يجب إسنادها إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التـي تمكـن

58 - عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص78.

صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة، والمعرفة الحقه هي المعرفـة الموجـودة في عـالم المثـل التـي تكون واحدة للجميع ولا تتغير بتغير الأحوال والأزمان، والعلم الحقيقي هو الـذي يحـيط بهـذه المثل ويفهمها، وهذه المميزات هي المعايير الأساسية لكل علم وتفكير إنساني، وهي التي تـشكل الموضوع الحقيقي للعلم، على اعتبار أنها أحكام كلية مطلقة، لذلك فهـي علـة كـل الأحكـام أي من خلالها نحكم على النسبي بـالمطلق، وعـلى النـاقص بالكامـل، وفيهـا تـزول كـل المتناقـضات ويتوحد الجدل الذي ينتقل بالعقل من المحسوسات إلى المعقولات ومنهـا إلى الكليـات أو العلـم الكلي، والأحكام تختلف باختلاف موضوعاتها فإذا كان الموضوع محسوسات متغيرة فإن أحكامه تكون ظنية متغيرة بتغير العوارض والعلاقات، أما إذا كان موضوعه غير المحـسوسات مـن حيـث هو كذلك، فيجب عندئذ وضع الكليات فوق الجزئيات، ومن هنـا وجـب التفريـق بـين المعرفـة والظن.

والسياسة حسب أفلاطون كغيرها من الفنون الإنسانية فهي ترتبط بالمحسوسات، لـذلك فـإن أحكامها متغيرة ونسبية، ومن ثم فإنها قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، بينما أحكام العلم تكون دائماً صادقة لذلك فإن موضوعه لا يمكـن أن يكـون المحـسوسات، وإنمـا الماهيـات الدائمـة، وهـو قـائم عـلى البرهان.

أما المحسوسات المرتبطة بالظن فإنها قائمة على التخمين الـذي يـدفع الـنفس إلى طلب العلم، ولذلك وجب على السياسي الحقيقي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة، كما ينبغي عليه أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد في الدولة، فالمعرفة

وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والسياسي المزيف، كما تميز بين الطبيب والدجال59.

ولتحقيق هذا العلم الحق، علـم الكليـات ، أي تجـاوز المحـسوس الظنـي المتغـير والنـسبي ، يشدد أفلاطون كثيراً على مسألة التربية في الدولة، وخصوصاً تربية حراسها أي " حكامها" لأنها هي التي تعلمهم الفضيلة والقيادة والعدل،وتخضعهم لإرادة العقل وحده الذي يرتقى بهـم إلى العلـم الـصحيح الذي يكشف جواهر الأشياء لا أعراضها الظاهرة، وبالتالي يوصل إلى الحقيقة المتمثلة في الخـير لأن: (مـا يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على المعارف ، هو مثـال الخـير ، فهـو علة العلم والحقيقة)60، وهو أرفع موضوع للمعرفـة، ومنـه يـستمد كـل شيء يتـصف بـالخير والحـق قيمته بالنسبة إلينا، وبه يبتعد الإنساني عن الملموسات والمحسوسات المتبدلة والجزئيـة، لأن لا علـم إلا بما هو عام، أما الجزئي أو المحسوس" عالم الصيرورة" فهو عالم اللاوجود، إذ لا وجـود لـه إلا بمـشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي، ومن ثم فإن المعرفة الحقة هـي التـي تـسعى دائمـاً إلى بلـوغ الجـوهر (الشيء بذاته المتماهي دائماً مع ذاته)61.

من هذا المنطلق فإن النظرية السياسية الأفلاطونية تعتمـد أساسـاً عـلى فلـسفة حقيقية هي عالم الأفكار التي تبحث في العلم الحق الذي هو علـم أنطولـوجي62 يبحـث عن العلة، الحقيقة، "المبدأ الأول" أي وحـدة الكـثرة، الفكـر بذاتـه، العـدل بذاتـه، وعليـه

59 - د.عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص187.

60 - آرنــست بــاركر، النظريــة الــسياسية عنــد اليونــان، ترجمــة: لــويس اســكندر، مؤســسة ســجل العــرب، القاهرة،1966، ص119.

61 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 157.

62 - أندريه لالاند، مصدر سلبق، مجلد1، ص97.

فـلاشيء فـوق العلـم، ولا ينبغـي لأحـد أن يكـون فـوق الإنـسان الـذي وحـده يملـك العلـم، فالعـالم " الفيلسوف" الحائز على العلم الحقيقي هو وحده القادر على تدبير المدينة وتحقيق السعادة لهـا، وكـذا بالنسبة لمن يدعون فيه بالسياسة ، ولهم القدرة على تسيير شؤون الدولة فهم أيضاً جهال ضعاف لأنهم لا يعرفون الهدف من أعمالهم، ولذلك أفلاطون يؤكد على أن كـل مـشتغل بالـسياسية يجـب أن يكـون على دراية بما يقوم به، فإذا كان الطبيـب ينبغـي أن يكـون عـلى درايـة بعملـه، وكـذا بالنـسبة للقائـد، فكذلك بالنسبة للسياسي أو الحاكم، ولذلك يتساءل أفلاطون: (إذا كان أحدهم لا يعـرف ببـساطة شـيئاً عن الهدف الذي يجب أن يجعله السياسي نصب عينيه،فهل يكون له، من أجل شيء واحـد، أي حـق في أن يكون من طراز الحاكم؟ وهل سيكون له من أجل شيء آخر، أيـة قـدرة في صـيانة مـا يجهـل هدفـه جهلاً مطبقاً؟)63.

والسياسة عند أفلاطون من هذا المنظور لا تنفـصل عـن العلـم الحـق " الميتافيزيقـا" الذي تشكل المعرفة به حسن إدارة المدينة وتحقيق متطلباتها، ولا توجد معرفة حقة وشـاملة دون معرفة الخير، وهذا الخير هو أسمى المعارف وأرقاها، وهو الذي يساهم في وجود الواقـع، أنه كالشمس للمحسوسات فإذا كانت هي التي تعطيها ما هيتها الحقيقية، فإنه هـو الجانـب الآخر، نور الحقيقة على المعقولات، أنه علة العلم والحقيقة، وعلى ذلك: (فإنه يحـسن بـك أن تعده شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة، ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما مـن قيمـة، وكـما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والأبـصار مـشابهان للـشمس، ولكنـه يخطـئ لـو ظـن أنهـما الــشمس بــذاتها، فمــن الواجــب أن يعتقــد المــرء هنــا أيــضاً أن العلــم والحقيقــة،

63 - آرنست باركر، مصدر سابق, 121.

في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظـن أن هـذا أو ذاك هـو الخـير ذاتـه، إذ أن طبيعـة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة)64.

لذلك يجـب أن تـستند إليـه كـل مـسائل تـسيير شـؤون المدينـة "الدولـة"، لأن كـل الأشـياء الموجودة، حسا ومعنى، لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل إنها تـستمد منهـا وجودهـا وما هيتها، رغم أن الخير ليس وجوداً، وإنما هو شيء يسمو على الوجود قوة وجلالا.

فالخير في رأي أفلاطون أساس من العدل إذ لا تتم معرفة هذا الأخير دون معرفة فكرة الخير، وعليه فوجود العدل يتوقف على وجود الخير، وهذا الخير لا يدركه إلا الفلاسفة لذلك قال أفلاطـون إذا لم يمسك بزمام الحكم، أو لم يبدأ هؤلاء الذين نسميهم ملوكاً وأمراء في السير على طريق الفلـسفة عـلى نحو حقيقي، وعلى ما ينبغي بحيث تلتقي السلطة السياسية والفلسفة في شخص واحد، وإذا لم يحـدث هذا فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولـن تتحقـق الدولـة التـي تـصورناها بخيالنـا، إن الفلاسفة أو الحكـام في هـذه الحالـة هـم وحـدهم الـذين يجمعـون في ذاتهـم القـوة بـين القـوة السياسية والقوة الفلسفية، بـين المعرفـة والحكـم، إنهـم القلـة القليلـة مـن المجتمـع المـستـنيرين القادرين على قيادة سكان المدينة "الدولة" إلى المعرفة الحقـة معرفـة فكـرة الخـير، و لـذلك فهـم أوصياء على هذه المدينة، لأنهم وحدهم يستطيعون إخراج سكانهم مـن كهفهـم المظلـم، إنهـم لا يخضعون لأي قانون، وقـانونهم الوحيـد هـو قـدرتهم عـلى تحقيـق الخـير وهـم في رأي أفلاطـون الجديرون بهذه الصفات، لأنهم لا تستهويهم اللذة والجشع والرغبة في التسلط بل هم دائماً ينزعـون إلى العلم الحقيقي، ويقبلون على متعـة الـروح ويترفعـون عـن الوضـاعة والغـرور والجـبن، أمـا مـن

64 - أندريه لالاند، مصدر سابق، مجلد2، ص790,1116.

كان بطبيعته جباناً وضيعاً فـلا يـستطيع أن يـسهم في الفلـسفة الحقـة بنـصيب، ولـذلك فـإن الـصفات الأساسية المميزة للروح الفلسفية، إنما هي اتصاف المرء منذ حداثته بالنزاهة والرقة وحسن المعاملة.

إذن فإنه لتنظيم المدينة وتحقيق وحـدتها وانـسجامها، ينبغـي للفلـسفة أن توجـه الـسياسة وتقدم لها النموذج الأمثل والكامل لتسيير عالم " الصيرورة" ويصبح عندئـذ هـدف العلـم الـسياسي هـو النزوع إلى معرفة فكرة الخير وتطبيق مبادئه وأحكامه، وبعبارة أخرى فإن أفلاطون من هذا المنطلق قد أخضع خضوعاً تاما علم السياسة إلى علم "الميتافيزيقا" رغم أنه يعتبر علم الـسياسة هـو أعظـم العلـوم وأصعبها على الإطلاق، لذلك حاول إخضاع الشؤون السياسية إلى المنهج العلمي المطبق في الهندسة، لأنه كما يشير سباين: كانت فلسفته وثيقة الصلة بعلم الرياضيات التي كانت تميـز الفكـر الإغريقـي، وكـان فيها أفلاطون متأثراً بالنظرية الفيثاغورية، وكان لهذا المنهج العلمـي الـدقيق الـذي عـاود للظهـور كـما يذهب سباين في القرن السابع عشر في علم الفلك وعلوم الطبيعية، يعتبر بحد ذاتـه تراثـاً منحـدراً مـن التفكير الأفلاطوني الرائع، الذي كان له امتداد في الفكر الإنساني في عدة مجالات، وليس المجـال الريـاضي وحده65.

65- جـورج سـباين، تطـور الفكـر الـسياسي، ترجمـة: حـسن جـلال العـروسي، مؤسـسة فـرانكلين للطباعـة والنـشر، القاهرة-نيويورك, 1963.

الدولة

في الفلسفة السياسية عند أرسطو

(384 – 322 ق.م)

يشكل الفكر السياسي لأرسطو66 نموذجاً خاصا به – رغم ما أخذه عن أستاذه أفلاطـون - إذ بنى لنفسه فكراً متميزاً يختلف عن فكر أستاذه مـن حيـث الجـوهر، ومـن حيـث الغايـات التـي كـان يهدف إليها كل منهما، ذلك أن أرسطو يرجع في تـصوره للدولـة وفي بنائهـا إلى العلاقـات الطبيعيـة بـين الجنـسين، وإلى التجربـة التاريخيـة عـلى مراحـل تطورهـا التـي كانـت مثـالاً حيـاً للحيـاة الاجتماعيـة والسياسية، ونموذجاً للمجتمعات المتلاحقة، كما أن فكره السياسي جـاء نتيجـة ملاحظاتـه التـي أعقبـت مراحل حياته المختلفة، فكان بالتالي تعبيراً واقعياً عما لاحظه وعايشه، فكانت نظريته نتيجـة تجربـة لا نتيجة حدس فلسفي أو سياسي، وتتمحور دراستنا للفلسفة السياسية لأرسطو على ما يلي:

أولاً: طبيعة الدولة وتحقيق الكمال الإنساني:

يرى أرسـطو إن الدولـة هـي الماهيـة الحقيقيـة التـي يتـشكل في ظلهـا الوجـود الإنساني، لأنها هي المؤسسة أو الهيئة التي ينتمي إليها كل أبناء شعب ما، وتـربطهم فيهـا علاقات روحية تقوم على العادات والتقاليـد والقـوانين التـي يلتـزم بهـا الجميـع، ويـسري مفعولها عليهم بدون استثناء، لأن الإنسان: (وحده يدرك الخير والشر والعدل والظلم وكل

66 - ولـد آرسـطو في سـنة 384 ق. م. بمدينـة اسـطاغيرا، وكـان ابـوه (نيقومـاخوس) طبيبـاً خاصـاً لملـك مقـدونيا (امونتاس)، للمزيد، راجع د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص98.

الأحاسيس من هذا القبيل التي باجتماعها تؤلف بالضبط العائلة والدولة)67، ومن هذه المـشاعر الأخلاقية والمعرفية المشتركة يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، وهـو وحـده القـادر عـلى تأسيس المدينة " الدولة" لأنها لا تنشأ إلا من هذه الصفات الإنـسانية، إذ أنـه: (مـن تحـصيل خـير المملكة وضمانه هو شيء أعظم وأتم، إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنـه مع ذلـك أجمـل وأقـدس متـى كـان ينطبـق عـلى أمـة بأسرهـا، ومتـى كـان ينطبـق عـلى ممالـك بتمامها)68.

والدولة بهذا المعنى عند أرسطو هي اجتماع طبيعـي سـابق منطقيـاً وواقعيـا وتاريخيـا عـلى سائر المجتمعات الأخـرى الـسابقة عليـه، كـالأسرة والقريـة، وفيهـا يتحقـق كـمال الإنـسان وكيانـه، لأن الإنسان بمفرده لا يستطيع كفاية نفسه من جهة، ولا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن غـيره مـن الجماعـة من جهة أخرى، ولذلك فإنه في حياته ووجوده في ظل الدولة تتحقق له الفـضيلة والعـدل اللـذين هـما غاية أسمى لها، وهما ضرورة اجتماعيـة، ومـن ثـم فـإن وجـود الإنـسان مـرتبط أساسا بوجـود الدولـة والاجتماع السياسي الذي لا يهدف إلى تلبية الحاجيات المادية والمعيشية للأفراد فحسب، بل إلى تحقيـق سعادتهم وفضيلتهم، وفي ذلـك يقـول أرسـطو : (الجماعـة الـسياسية موضـوعها لـيس المعيـشة الماديـة لأفرادها وحـسب، بـل سـعادتهم وفـضيلتهم. وإلا لأمكـن أن تنـشأ بـين أرقـاء وبـين كائنـات أخـر غـير الناس)69.

ومن هنا فإن الدولة ليست صناعة إنسانية ولا تنشأ نتيجة اتفاق يتم بين البشر يتعارفون عليـه – كـما كـان يعتقـد السفـسطائيون- " وإنمـا هـي مـن الأمـور الطبيعيـة"،

67 - المصدر السابق، ص122.

68 - نفس المصدر، ص124.

69- نفس المصدر، ص126.

والإنسان في ضوئها مدني بطبعه وهو جزء مـن المدينـة" الدولـة"، أي أنـه لا يوجـد ولا يعـيش خارجهـا، ومادامت الدولة تدخل في عداد الوقائع الظاهرة والموجودة فعلياً فهي مَنْ : (عمل الطبع وأن الإنـسان بالطبع كائن اجتماعي)70، ومن يكون على غير هذه الحالة، ولا يوجد ضمن الدولة، فإما أنه بهيمـة أو إلهاً، والإنسان بطبيعته كائن متميز لا هو الكائن الأول، ولا الكائن الثاني، وفي ذلك يقول ارسطو: (إن مـا يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها على الفرد هو أنـه إن لم يـسلم بـه لا يمكـن للفـرد أن يكتفـي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الأجزاء كذلك، وأن هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع ألبته أن يكون عـضواً في الدولـة، إنمـا هـو بهيمـة أو إلـه)71، ومن ثم فإن الاكتفاء الذاتي للإنسان هو غاية وأسمى الخيرات كلها، وهذا لا يتحقـق إلا في ظـل الدولـة التي تكون مكتفية بذاتها طبيعياً وانطولوجياً، وعليه فإنها الكينونة الوحيدة الضرورية للحيـاة البـشرية والكافية له.

ولتدبير شؤون المدينة" الدولة"، يرى أرسطو أن هناك علم خاص بهـا هـو العلـم "السياسي"، وما دام الإنسان جزء منها، ولا يوجد خارجها، وأن أفعاله لا تتحدد إلا بعلـم " الأخلاق" كان عندئذ علم الأخلاق جزء من العلم السياسي الذي هو أرفـع العلـوم جميعـاً وأسماها ويسخرها كلها لغاياته، وفي ذلك يقول ارسطو: (بما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هـي أعظـم خـير وأقـصاه، وأسـمى العلـوم والفنون هـي الـسياسة)72، وبـذلك يخـالف أرسـطو أسـتاذه أفلاطـون الـذي جعـل علـم

70 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قلم، بيروت, 1977، ص211.

71 - المصدر نفسه، ص124.

72 - د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو عند العرب، الانجلو-مصرية، القاهرة, 1979، ص12-14.

الأخلاق أرفع شأناً من علم السياسة، فمن أجل ذلك كما يقـول ارسـطو: (كانـت الأخـلاق والاحـساسات الطيبة هي التمهيد الضروري لأي كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل، وبالجملـة مبادئ السياسة)73.

كما يعتقد أرسطو أن طبيعة الإنسان ولا سيما المتوسطة ، هي أقرب إلى الـوحش منهـا للإلـه، ولذلك فإن معظم الناس من طبيعتهم كـسالى وأغبيـاء ولا يـستطيعون ضـمان حيـاتهم - عكـس بعـض الحيوانـات – إلا مـن خـلال اعـتمادهم عـلى الدولـة، فوجـب بموجـب ذلـك أن يحكمـوا أساسـا سـواء بموافقتهم أو بعدمه، ومن هنا فإن البشر خلقوا بطبعهم حكاما ومحكومين، فالذي لـه القـدرة الفعليـة الكافية على الإدراك والفهم أعدته الطبيعة ليكون سيداً وحاكماً، أما الذي لا يستخدم عقلـه ويعتمـد في حياته على جسمه فإن طبيعته جعلت منه عبداً، ويصبح بناء على ذلك العبد من الـسيد كالجـسم مـن العقل، من حيث خضوع الأول للأخير، ومن ثم يقول أرسطو إن : (في الكائن الحي وجـود سـلطة تـشبه سلطة سيد وسلطة حاكم معا، النفس تتسلط على البدن كسيد على عبده، العقل على الغريزة كحـاكم، كملك، وإذن فبديهي أنه لا يستطاع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجـسم أن يطيـع الـنفس وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل والجزء العاقـل، وأن المـساواة أو انقـلاب الـسلطة بـين هـذه العناصر المختلفة يكون شر للجميع)74.

وكان أرسطو يرى أن النواة الأولى للدولة من حيث الزمن هي الأسرة وليس الفرد كـما ذهـب إلى ذلـك افلاطـون، ووظيفـة الأسرة هـي : تلبيـة حاجـات أفرادهـا اليوميـة مؤقتا، وإذا أرادت تجـاوز ذلـك فإنـه لا تـستطيع إلا بارتباطهـا بـأسر أخـرى، وبارتبـاطهم

73 - نفس المصدر.

74 - جورج سعد، مصدر سابق، ص105.

واجتماعهم تتكون القرية، وباجتماع القرى تتكون الدولـة، وهـي المجتمـع الوحيـد القـادر عـلى كفايـة نفسه، والقادر على تحقيق حاجات جميع المجتمعات التـي تنـدرج ضـمنها، وعـلى العمـوم كـما يقـول أرسطو : (إن اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عليها أنها بلغت حد كفايـة نفـسها عـلى الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واسـتمدت بقاءهـا مـن قـدرتها عـلى قـضاء تلـك الحاجـات كلها)75 فغايتها عندئذ هـي سـعادة مواطنيهـا، ومـن ثـم فهـي التـي تـصنع هـؤلاء المـواطنين وتحقـق وجودهم، وليس العكس، ومن هذه الرؤية فهي مجتمع طبيعي ككـائن عـضوي كـل جـزء فيـه يـؤدي وظيفة مع الأخر في تناسق وانسجام، وإن كانت الدولة " المدينة" في رأي ارسـطو هـي آخـر الجماعـات من الشكل والانسجام، وإن كانت الدولة " المدينة" في رأي اسطو هي آخر الجماعات من حيث الـشكل فإنها من حيث الطبيعة والحقيقة سابقة على تلك الجماعات، لأن الكـل أسـبق مـن أجزائـه مـن حيـث الغاية، فالدولة هي الغاية أو الكل، بينما المجتمعات الأخرى كالأسرة، القريـة فهـي مجتمعـات جزئيـة، وكانت عندئذ وسيلة، والوسيلة دائماً متأخرة عن الغاية، وهـذه الأخـيرة متقدمـة عـن الأولى في الـشرف والطبيعة والرتبة والحقيقة.

ولذلك كان أرسطو يقول، لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفـوق كـل فـرد، لأن الكل بالضرورة فوق الجزء، وإذا كان الإنسان أول الحيوانات وسيدها فإنه يـصبح آخرهـا إذا عـاش بـلا قوانين، وبلا علة، وبلا فضيلة فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، ولكن ما يحقـق كماله الإنساني ويرفعه ويميزه عن الكائنات الحيوانية هي الدولة حيث يقول أرسطو: (لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مـا دام أنـه متـى فـسد

75 - د. محمـد كـريم. تـاريخ الفكـر الـسياسي في العـصور القديمـة والوسـطى، دار الريـف، صـيدا-لبنـان,1990، ص98.

الكل فليس بعد من جزء)76، ولا يعني هذا أن ارسطو ذهب مذهب أستاذه أفلاطون وأحط من قيمـة الفرد في الدولة، ليجعل منه أداة مسخرة ومنصهرة في جهازها وكيانها، بل إن مـا ذهـب إليـه هـو عـلى ضوء ما سبق هو أن يعيد للفرد قيمته الفردية ويمنحه الكثـير مـن الاسـتقلال والحريـة في ظـل الدولـة، ليجعل منه كائناً قادراً على العطاء والفعالية حتى يعبر عن كينونته وهويتـه الفرديـة التـي لا يمكـن أن تذوب في الكل الذي تضمنه.

ثانياً: الدولة المُثـلى وسماتها:

إذا كانت الدولة "المدينة" هي الاجتماع البشري الأمثل عند ارسطو، فإنه يرى أن لكـل مدينـة خصوصيتها وظروفها ومطالبها تختلف باختلاف الموقع بطلب الخير لها فحسب، وإنما هي التـي تطلـب الخير العام، ولكن ما هو الخير العام الذي ينشده كل إنسان؟ .

أنه الذي يجعل الـسعادة الإنـسانية ممكنـة، وفيهـا يـستطيع كـل مـواطن أيـاً كـان: (بفـضل القوانين أن يحسن تعاطي الفضيلة، ويكلف لنفسه أكثر ما يكون مـن الـسعادة)77، ومـن ذلـك كانـت الدولة المثالية هي التي تستهوي أفئدة الناس وتثير اهتمامهم، وتبث فيهم روح الاعتقاد بأن كل إنـسان فيها هو صديق للآخر، لأن: (حب الحياة هذا بلا شك أحـد كـمالات الإنـسانية، يـرتبط المـرء بالجمعيـة السياسية حتى حين لا يجد فيها شيئا أكثر من العيش .. فانظر في الواقع إلى أي درك من البـؤس يعانيـه أكثر الناس بسبب مجرد حب الحياة)78.

76 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مجلد1، مصدر سابق، ص125.

77 - المصدر السابق.

78 - المصدر نفسه.

والدولة المثالية التي تحقق السعادة ويسعى إليها كل فـرد في رأي أرسـطو هـي التـي يـرتبط صلاحها بصلاح نظامها السياسي الممارس فيها، فالنظام الـسياسي هـو الـذي يحـدد الـصلاحيات بـين كـل السلطات في الدولة وينـسق بينهـا، فهـو الدسـتور أو الحكومـة التـي تطبـق الدسـتور، وهنـاك حـسب التجربة التاريخية والسياسية التي مرت بها البشرية عدة أنماط مختلفـة ومتباينـة مـن أنظمـة الحكـم، وذلـك حـسب مـن تكـون في يـده الـسلطة أو الحكومـة، إذ قـد تكـون في يـد شـخص، أو جماعـة مـن الأشخاص، أو في يد الجمهور.

وبهذا التنوع في الجماعة الحاكمة التي بيدها السلطة السياسية تعددت الأنظمـة الـسياسية في الدولة، ولكن أن هذه الأنظمة وحسبما أكدته المسارات السياسية لتطورها – في رأي أرسطو – بينـت وأثبتت أن هناك من هذه الأنظمة منها ما هو صالح ومنها ما هو فاسد، فالصالح منها ما كـان يتـوخى في طبيعته خير المجموع أو المصلحة العامة تبعاً لسنة العدل الخالصة، والفاسد منها ما كان يتوخى فيه الحاكم مصلحته الخاصة، ولذلك فإن هذه الأنظمة تحمل في ذاتها وطبيعته الخير والشر معـاً، وفي ذلـك يقول ارسطو : (بما أن الحكومة والدستور شيء واحد، وبما أن الحكومة لهـا الولايـة العليـا عـلى المدينـة، ينبغي على الإطلاق أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما أقلية وإمـا المـواطنين كافـة متـى كـان حكم الفـرد أو الأقليـة أو الأكثريـة منـصرفاً عـلى المنفعـة العامـة فالدسـتور صـالح بالـضرورة، وحيـنما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء أكانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة الـسواد فالدسـتور ينحرف عن غرضه لأن أحد الأمرين لازم: إما أن يكون أعضاء الجماعة ليسوا مـواطنين حقـاً وإمـا أنهـم، إذا كانوا منهم، ينبغي أن يكون لهم نصيب من الفائدة المشتركة)79.

79 - جورج سعد، مصدر سابق، ص104.

ويمكن إجمال هذه الأنظمة، حسب رأي أرسطو في ستة أنواع: ثلاثة منها صالحة تقابلها ثلاثة فاسـدة، وهـي كـما يقـول: (توجـد ثلاثـة أنـواع مـن الدسـاتير ومـن الانظمـة (...) الأولى هـي الملكيـة والأرستقراطية والثالثة (...) هو ما يسمى في العادة الجمهورية.

إن خير هذه الحكومات هي الملكية وشرها الديمقراطيـة)80، والفـرق بـين هـذه الأنظمـة أو الحكومات تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها، من حيث عددها أي بين القلة والكثرة، وبمبـدأ انتخـاب أصحاب السلطة فيها، فهناك الحكومة الوحدانية أو الفردية وهي التي تكون فيها السلطة الـسياسية في يد شخص واحد، وتتمثل هذه الحكومة إما في الملكية أو الطغيانية، وهناك حكومة النخبة التـي تكـون فيها السلطة في أيدي مجموعة قليلة، وإما أن تكون أرستقراطية أو أوليغارشية، وهناك أيـضاً الحكومـة الجماعية وهي التي يتمتع فيها جميع المواطنين بالسلطة، وهي الجمهوريـة أو الديمقراطيـة، ومـن ثـم فإن هذه الأنظمة هي:

1- الحكم الأرستقراطي:

وهو حكم " الأعيان" أو الأقلية الفاضلة العادلة التي تتكـون مـن المثقفـين وأصـحاب المـؤهلات والقدرات التي تؤهلهم للحكم، ويكون هؤلاء من أحسن النـاس وأفـضلهم بـصورة مطلقـة ولـيس بـصورة نسبية، وتلك الصفات الخصوصية هي التي تؤهل هؤلاء الأقليـة" الأعيـان" للـسيادة الـسياسية أو الحكـم، ولعل اسم الأرستقراطية مستمد هو ذاته من هذه الخصوصية، لذلك يعرفها ارسطو بقوله (سميت كـذلك إما لأن السلطة هي في أيـدي الأخيـار، وإمـا لأن الـسلطة لا موضـوع لهـا إلا الخـير الأكـبر للدولـة وأفـراد

80 - نفس المصدر، ص103-105.

الجماعة)81، ويأخذ هذا الحكم نمطه وصورته في اعتقاد ارسطو مـن ضـمن شـكل العلاقـة التـي تكـون داخل الأسرة بين الزوج والزوجة، ولكن إذا توجهـت هـذه الأقليـة إلى البنـاء المـادي، وأهملـت مـصالح المجتمع فإنها تتحول من أقلية أرستقراطية إلى أقلية أوليغارشية، ويصبح بالتالي عملها وجهـدها منـصباً على مصالحها الذاتية، وتبتعد عن الغاية الطبيعيـة المطلوبـة منهـا وهـي مـصلحة الجميـع، لـذلك فـإن ارسطو لا يحبذ هذا الحكـم، لأنـه كـما يقـول فإنـه: (الأوليغارشـية لا موضـوع لهـا إلا المنفعـة الخاصـة للأغنياء)82.

ومن هنا فإن هذا الحكم الأرستقراطي غير صالح، لأنه لا يستقر عـلى حالتـه الطبيعيـة وإنمـا يتحول إلى نظام آخر، وفي هذه المسألة يخالف أرسطو هنـا أسـتاذه أفلاطـون الـذي كـان يحبـذ النظـام الأرستقراطي ويدعو إليه، وإذا تحول هذا النظام عن طبيعته فإنه يتحول مـن حكـم الأقليـة المـستنيرة" الأعيان" الخير، وإلى حكم الأقلية الـشريرة، وبـذلك تـترع تلـك الأقليـة عـن نفـسها مواصـفات الفـضيلة والعدل، وغيرهما من صفات النبالة، وفي هذا الشأن يقول أرسطو: (تنقلب الحكومة مـن الأرسـتقراطية إلى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل، ويخضعون أنفـسهم إما بجمع أموال الأمة عموما، وإما على الأقل بالجزء الأعظم منها، ويبقون السلطان دائمـاً في أيـدي مـن هو في أيديهم بأعيانهم ويضعون الثروة فوق كـل مـا عـداها، وعوضـاً أن يكـون الحـاكمون مـن أكفـاء الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور)83.

81 - نفس المصدر، ص112.

82 - د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو سلسلة خلاصة الفكر الاوربي، دار النهضة-القاهرة، (د.ت)، ص89.

83 - المصدر السابق.

2- الحكم الملكي:

يعتبر ارسطو أن خير الحكومات هي الملكية وأسوأها هي " الديموقراطية"، ولكي تكون الملكية كذلك لا بد أن تحوز على مجموعة من الشروط، وليس بصورة مطلقة، فالملك لا يكون ملكاً وحاكماً وله هذه الصفة، إلا إذا كان يتميز عن باقي الأهالي الذين يحكمهم، ويكون الملك بتلك الصفات والمميزات رجلاً صالحاً فاضلا، بعقله وحكمته، ويكون كذلك متى كان عمله متجهاً للمصلحة العامة، ولا يفكر في منفعته الخاصة: (بل يفكر في منفعة الرعايا الذين يحكمهم، وأن ملكاً ليس له هذه الفضيلة لا يكون إلا ملك ضرورة أنتخبه الأهالي)84.

ومتى كان الحكم الملكي فاضلاً، كان الملك: (يحب رعاياه بسبب علوه الذي يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم ما دام أنه بما له من الفضائل الممتاز بها يعني بتصييرهم سعداء عناية الراعي بقطيعه)85 .

فالحكم الملكي الصالح عندئذ هو الذي يعتمد على الفرد الفاضل، ويكون صالحاً متى توخى الملك فيه العدالة في حكمه، ويسعى إلى سعادة رعاياه، ويعاملهم بالرعاية والعناية، ولكن أرسطو يرى أن هذا الفرد الذي يحوز على هذه الصفات والمميزات نادر الوجود أو لا يوجد أصلاً، ولذلك قد يستبد الملك برعيته، أو يأخذهم بالحب والرأفة نتيجة للإسراف الذي يتبع الملك اعتماداً على ما يملكه من قوة، وكما أنه يمكن أن يقوم بذلك لأنه من طبيعته يفتقر إلى معاونين له في الحكم، وذلك لما يتطلبه هذا المنصب، ومن

84 - سير آرسنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1966، الجزء الاول، ص85-92.

85 - نفس المصدر، ص125.

يحيل هذا النظام من نظام فاضل عادل، إلى نظام استبدادي طاغي، وعليه فهو نظام فاسد مـن أساسـه وغير صالح لأنه يتحول بطبيعته إلى هذا الطغيان، ولذلك فهو كما يقول أرسـطو: (إن حكومـة الطاغيـة هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة، فالطاغية لا يسعى إلا لمصلحته الشخصية، ومـا هـذا كـاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلـك بـأن مقابـل الأحـسن في كل جنس هو الأقبح)86.

3- الحكم الديمقراطي:

وهو حكم الشعب أو الأغلبية منه، وهذه الأغلبية هي التي تشكل الطبقـة الفقـيرة مـن المجتمع، وبذلك فهذا النظام هو الذي يميز حكمها، ويتميز هذا الحكم بأن سياسيـيه يسيرون على دستور محدد يضبط الصلاحيات ويحدد الحقوق والواجبـات، لـذلك يعتـبره أرسـطو مـن الأنظمـة البناءة ، لأنه يمنح للأفراد في الدولة فرصاً متساوية، ويكون فيها التمثيل على حسب العـدد لا عـلى حسب الانتماء ، كما أن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية ، لأنه كما يقـال أن الحريـة هـي المبـدأ الثابت لكل ديمقراطية، وفي ذلك يقول أرسطو: (في الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على حسب الأهلية، بل على حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة فينـتج عنهـا أن الـسواد يجـب ضرورة أن تكون له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القـانون الأعـلى، هـي العـدل المطلق .. الفقراء في الديمقراطية هم السادة ... ورأي الأكثرية يشرع القانون تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية)87.

86 - ويل ديوارت، مصدر سابق، ص129.

87 - المصدر السابق.

وإذا التزم كل فرد من أفراد الدولة بهذه الصفات في هـذا النظـام فـإنهم يـصبحون يـشكلون إنساناً واحداً، حيث تقتضي المصالح الفردية في أن يعدل بعضها بعضاً بعد أن كانت متضاربة، ولا يبقـى فوقها إلا المصلحة العامة التي هي مصلحة الدولة والقانون الكلي العام الخالي من كل ذاتيـة وعواطـف وأهواء وميول وبذلك يصبح هذا النظام معبراً عن الشعب أو الأغلبيـة منـه، ويمثـل فيـه تمثـيلاً واسـعاً، ويتولى تسيـير شؤونه الخاصة، أما إذا أصبح هذا النظام لا يعـبر عـن هـذه الإرادة الجماعيـة والمـصلحة العامة فإنه يتحول إلى نظام فوضوي أو غوغائي أو شعبي أو ديماغوجي، وذلك عندما تتعـدد فيـه الآراء وتتضارب مما يشل العمل السياسي في الواقع، ويجعل الإدارة البشرية في الدولة غير منـسجمة وفي هـذا النظام : (تكون الأكثرية هي صاحبة الولاية على الدولة)88.

والنظام الديماغوجي أو الشعبي عند أرسطو هو انحراف عن الحكم الديمقراطي، وهـو حكـم الفقراء الذين يستندون في حكمهم وفي تسيـير شؤون رعايـاهم عـلى أهـوائهم وميـولاتهم، ويتـولى فيـه القيادة القاصي والداني، وتصبح فيه إرادة العامة فـوق القـانون، أي كـما يقـول أرسـطو تكـون وظـائف الدولة وولاية أمرها للفقراء بأكثريتهم، وهذا الحكم " الأكثرية " هـو مـن الأمـور العارضـة، ولـيس مـن الأمور الطبيعية، لأن موضوعه هو المنفعة الخاصة للفقراء، ولا يفكـر في الـصالح العـام، ولا يظهـر هـذا النظام إلا عندما يفقد القانون سيادته، وحينئذ كما يقول أرسطو يكون الشعب ملكـاً حقـاً، واحـداً وإن يكن مؤلفاً من الأكثرية التي تحكم لا فرادى بل بجملتها.

ولذلك يرى أن هذا النظام غير صالح متى تحول إلى هذا النظام الأخير، وهذا ما أكده فيما بعد مونتسكيو حينما رأى أن النظام الديمقراطي هو أحسن الأنظمـة، وأسـوأها

88 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص281.

على الإطلاق، لأن الحكومة فيه لا تلتزم بأي قانون ويسيطر عليها الـدهماء مـن المجتمـع فـلا يكترثـون بالحكمة والمعرفة ويقفون ضد الفكـر وحامليـه ، ويعتمـدون في تـسيير شـؤون الدولـة بأنفـسهم رغـم جهلهم بذلك، ومن ثمة يقول أرسطو: (وإذ يكون الشعب هو الملك فإنه يعمد إلى أن يفعل فعـل الملـك لأنه يلقي على عاتقه نير القانون ويصير مستبداً، ومن أجل هذا يصبح المتلقـون عـما قريـب في مراتـب الشرف، ولأجل أن يستبدلوا الأوامر الشعبية بسيادة القوانين يعـودون دائمـاً إلى الـشعب باعتبـاره يمثـل قوتهم الخاصة التي يتصرفون بها ويوظفونها في أية وجهـة يريـدونها ومـن ثـم تنهـار سـلطات القـانون كلها)89.

إن تقسيم أرسطو لهذه الأنواع من الحكومات كان مبنياً أساساً عـلى مبـدأين، مبـدأ أخلاقـي، ومبدأ قانوني، وهما واضحين في فكره المتعلق بالحكومات، ومن ثم اعتبر أن فساد الحكومـات وصـلاحها يكمن في مدى التزامها بهذين المبدأين أو في عدم التزامها بهما .

ولذلك فإن هذه الحكومات الصالحة قد تحمل في ذاتها الحكومـات المناقـضة لهـا، فقد تخفي الديمقراطية أوليغارشية في خدمة الأغنياء، أو أرستقراطية إذا كانت فيها الجماهير شريفـة، أمـا إذا كـان القـانون غـير محـترم فإنهـا تـصبح أقـرب إلى التـسلطية والاسـتبدادية والطغيانية وإلى غيرها من التحولات، ومن ثم يقول أرسطو: (هذه الديمقراطية هي في نوعها ما هو الطغيان بالقياس إلى الملوكية، ففي الجهتين الرذائل أعيانها واضطهاد المواطنين الأخيار هو بعينه: هنا أوامر الشعب وهنالك الأوامـر التحكميـة. زد عـلى هـذا أن بـين الـديماغوجي والمتملـق شـبها فارعـاً، كلاهــما محـل ثقـة لا حـد لهـا أحـدهما يـدل عـلى الأمـة التـي

89 - د.بطرس غالي ود.محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969، ص74-77.

عمها الفساد والآخر يدل على الطاغية)90، وعليه في الأخير أن هذه الحكومات" السياسات" غير صالحة.

4- النظام الأمثل:

بناء على تحديد أرسطو لتلك الأنواع من الأنظمة يرى أنها غير صالحة للدولة المثلى، وما هو صالح لها لا يمكن أن يكون إلا النظام الذي يأخذ شكل المبدأ الوسطي في الحياة والأخلاق وهو أقل فساداً من الأنظمة الأخرى، وفيها يتحقق لمجموع المواطنين أكبر قدر من السعادة والصالح العام، حيث يقول في هذا الشأن: (ليس من حكومة صالحة إلا تلك التي فيها يطاع القانون)91، وكل قانون مطاع هو من كان مؤسساً على العقل، لأنه يمكن أن تطاع قوانين ولكنها لا تكون مؤسسة على العقل .

وهذه القوانين هي التي لا تراعى فيها المصلحة العامة، وإنما تأسيسها يبنى على المصلحة الذاتية النابعة من اللذة والعاطفة، والطمع والجشع، ولكن النظام الأمثل أو الصالح كما يؤكد ذلك أرسطو ليس الذي يكون يشتمل على القانون أو التشريع وإنما هو كما يقول: : (حسن النظام في دولة لا يقوم على وجود الشرائع بمعزل عن المحافظة عليها، ومن ثم وجب الاعتقاد أن الانقياد للشرائع المسنونة هو وجه من حسن النظام في الدولة، وأن الوجه الآخر من حسن النظام في دولة، هو أن تصلح الشرائع لمن وضعت لهم، ولمن يتقيدون بها)92.

90 - المصدر السابق، ص78.

91 - ألفرد إدوارد تايلور، آرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1992، ص107-110.

92 - آرنست باركر، مصدر سابق، ص133.

والحكم الصالح أو الأمثل الذي ينبغـي أن يطـاع فيـه القـانون هـو الـذي يكـون مزيجـاً بـين الأوليغارشية والديمقراطية، وفيه تمثل كل الطبقات الاجتماعية، لأنه يكون مكوناً من الطبقـة المتوسـطة في المجتمع من جميع النواحي، سواء كانت مادية، أو معرفيـة، أو وسـطية أخلاقيـة، وعـلى ثبـات هـذه الطبقة واستقرارها يكون ثبات واستقرار الدولة، ومن هذه الوسطية التي هي مبدأ أخلاقي عند أرسطو يحدث الارتباط الوثيق بين السياسة والأخرق، وفي ذلك يقول: (إذا كنا على حق إذا قلنا في كتاب الأخرق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليـست إلا وسـطاً بـين طـرفين فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتـزم هـذا الوسـط بـأن تكتفـي دائماً بهذا الوضع الوسط الذي في امكان كل امرئ أن يبلغه)93.

وهذه الحكومة الوسطية هي الحكومة " الدستورية" أو الجمهورية التي يتحلى أفرادهـا بالاعتدال والوسط في المال والجاه والحرية، ويعيشون من عملهم وكـدهم، ولا يملكـون فراغـاً مـن الوقت، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية للحياة السياسية، وبهـذه الـصفات الوسـطية يحققـون التوازن بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، وفي شأنهم يقول أرسـطو: (فمتـى كـان الـزراع ومتوسـطة الثروة من الناس هم سادة الدولـة، فالدولـة يجـب أن يـصرف أمورهـا القـانون مـا دام المواطنـون المشتغلون بالأعمال التي يعيشون منها ليس لهم من الفراغ ما يجعلهم يزاولون الأعمال السياسية ، فهم يكلون الأمر حينئذ للقانون، ولا يجتمعون في جمعية سياسية إلا في الأحوال التي لا غنـى عـن اجتماعهم فيها)94.

93 - نفس المصدر، ص134.

94 - نفس المصدر، ص136.

وهذه الحكومة الدستورية "الجمهورية" هي حكومة الفضيلة، وفيها يقول ارسطو: (فإذا كان أكثر الحكومات تسمى باسم جمهورية فذلك لأنها تطلب تقريباً طلبة واحدة وهي التأليف بين حقـوق الأغنياء والفقراء، بين الثروة والحريـة، وأن الـثروة فـيما يظهـر تكـاد في كـل مكـان تقـوم مقـام الأهليـة والفـضيلة)95، وهـذه الحكومـة عندئـذ هـي التـي تجمـع بـين الأوليغارشـية التـي تتـصف بـالثروة، والديمقراطية التي تتصف بالحرية، ولذلك فإن : (جمهورية فيها تمتزج تماماً الأوليغارشـية والديمقراطيـة يجب أن تشتبه أحدهما بالأخرى دون أن تكون بالضبط واحدة من الأثنـين، إنهـا يجـب أن تقـوم عـلى مبادئها الخاصة)96 .

وهذه الحكومة هي التي – كما أشرنا – يكون القانون عنواناً لها، وتسير به لا بأفضل الرجال، لأن القانون صفة موضوعية وطابع مجرد من أي ميول أو ذاتية، مما لا يمكن توفره في أي إنـسان مهـما كان فاضلاً، أو بعبارة أخرى أن هذا القانون هو عقل مجرد عن الهوى، وبـه يـستطيع الإنـسان تحقيـق العدل لأن : (العدل ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العـادل هـو ذلـك الذي يرتب الحق)97 .

ومن ثم يكون هذا النظام هو أكثر الأنظمة رسوخاً وثباتا واستقراراً ودواماً، وهذا النظام كـما هو واضح من خلال هذه النصوص ليس هو النظام الشعبي الذي تتم فيـه المـداولات بـصورة جماعيـة كما تذهب بعض الدراسات..

95 - المصدر السابق، ص138.

96 - الفرد ادوارد، مصدر سابق، ص 114.

97 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص130.

والسياسة – الحقة – في رأي أرسطو – التـي تؤسـس لوجـود المدينـة الفاضـلة وتتحقـق فيهـا سعادة الجميع وهي التي ترتكز على علم سياسي واقعي، لا على مجرد المراقبة العلمية لممارستها، التـي يشتمل عليها النظام الشعبي، والدولة المثلى حسب أرسطو وعموماً هـي التـي تتـصف بمجموعـة مـن السمات منها:

1- عدد السكان:

يعتبر أرسطو أن أية دولة تتشكل لا بد لها من جماعة بشرية، وهذه الأخيرة هي التي تجسد واقعيتها ووجودها، من خلال ما تقوم به من أعـمال لـضمان وجودهـا واسـتمرارها، ووجـود واسـتمرار هيكلها السياسي، وفي هذا الشأن يقول أرسطو : (إن الاجتماع الذي يؤلف المدينة ليس اجتماعيـاً كـيفما اتفق، إنما هو اجتماع أناس قادرين عـلى القيـام بجميـع حاجـات معيـشتهم)98، والجماعـات البـشرية الأولى التي تتشكل منها الدولة" المدينة" عند ارسطو، وتكون حلقة مـن حلقاتهـا المـساهمة في تكوينهـا هي (الأسرة، القرية..)، وعدد السكان الأمثل للدولة هو الذي لا يزيد عن قدر معين .

أما إذا زاد عدد السكان عن ذلك الحد المعين، فإن هذا المجتمع السياسي ألمديني الأفضل أو الأنـسب يتحـول إلى إمبراطوريـة تـضم مجموعـة مـن المجتمعـات والـشعوب تتجاوز حدود الدولة " المدينة"، لأنه يكون هدفها لـيس تحقيـق المجتمـع الأفـضل، وإنمـا السيطرة على ما لا حـد لـه مـن المجتمعـات، ومـن ثـم يـصبح مجتمـع الدولـة" المدينـة" مجتمعاً غير متجانس، عكس الغاية من الاجتماع في الحياة الفضلى الذي يجب أن يؤسـس على التجانس، ولتبرير ذلـك يـستند أرسـطو عـلى معطيـات الواقـع نفـسه، حيـث يقـول:

98 - المصدر السابق.

(والأحداث شاهدة لإثبات أن من العسير، بل ربما كان من المحال، أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدد مما ينبغي من السكان، والدليل العقلي يجيء هنا لتعزيز المشاهدة. إن القانون هـو تقريـر نظـام ما، والقوانين الصالحة تنـتج بالـضرورة النظـام الحـسن، غـير أن النظـام لـيس ممكنـاً في جمـع أكـبر مـا يمكن)99.

والمجتمع السياسي الأفضل ليس الذي يحافظ على الفضيلة فقط، وإنما هـو الـذي يـسعى إلى تحقيقها، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا مجتمع الدولـة" المدينـة" الـذي لا يزيـد عـدد سـكانه كـما يـرى أرسطو عن الحد المطلوب، ولا ينقص عن ذلك الحد لكفاية المدينة نفسها، فإن كانت الدولة " المدينـة"، كما يقول أرسطو: (أصغر مما ينبغي لا يمكنها أن تقوم بحاجتها... وإن كانت أكبر مما ينبغي فهي تقـوم بها لا من حيث هي مدينة بل من حيث هي أمة، ويكاد لا يكون لها بعد حكومة ممكنة)100 .

كما أن الدولة الكثيرة العدد قـد يحـدث فيهـا كثـير مـن الظلـم والإجحـاف في حـق مواطنيها الأصليين المشكلين لهويتها، من الذين يضافون إلى سكانها من المـستوطنين والأجانـب الذين يشكلون خطراً على الحـق المـدني والـسياسي وقـد يغتـصبونه، وذلـك مـما لا يحـدث في الجمعية قليلة العدد، وحينئذ: (يمكن القـول بـأن التناسـب الحـق للهيئـة الـسياسية إنمـا هـو بالبديهية أكبر عدد ممكن من المـواطنين الـذين هـم أهـل لـسد حاجيـات معيـشتهم لكـن لا يكونوا مع ذلك من كثرة العدد بحيث يتخلصون من مراقبة سهلة تلـك هـي مبادئنـا في عظـم الدولـة)101 كـما أنـه في الدولـة الكبـيرة يـصبح مـن العـسير عـلى مواطنيهـا معرفـة بعـضهم

99 - آرنست باركر، مصدر سابق، ص147.

100 - د. محمـــد احمـــد المـــسير، المجتمـــع المثـــالي في الفكـــر الفلـــسفي، ط2، دار المعـــارف، القـــاهرة، (د. ت)، ص 211.

101 - د. عبد الرحمن بدوي، ارسطو...، مصدر سابق، ص 118.

البعض، المعرفة التي تكون فيهم حب الارتباط والتعاضد والتعاون، نفهم في هـذه الدولـة يعيـشون بـلا قيود، ومن ثم تصبح الحياة السياسية في ظل الدولة مهددة سواء عـلى مـستوى الانتخابـات التـي هـي ضرورية لها، أو على مستوى الأحكام القضائية التي تكون سيئة بالضرورة.

وينبغي أن يكون عدد السكان متناسباً في الدولة مع ثرواتهـا وظروفهـا المختلفـة، وإذا تحقق هذا التناسب تصبح العلاقات بين هذا العدد، علاقات محبة ومودة وصداقة وتعاون، أمـا إذا تجاوز العدد ذلك التناسب تعذر على أفراد المجتمع السياسي الاقتراب من بعضهم الـبعض – كما أشرنا – وتكوين علاقات، ومن ثم تنهـار روابطهـم الاجتماعيـة والـسياسية وبانهيارهـا تنهـار دولتهم.

وللحفاظ على هذا العدد المتناسـب في الدولـة يجـب تحديـد النـسل عـن طريـق الإجهـاض، والتخلص من جميع المشوهين الذين لا تستفد الدولة من خدماتهم، لأن عظمة الدولـة لا تقـاس بعـدد سكانها، وإنما بعدد الأحرار فيها القادرين على تحقيق السعادة، وفي هـذا الـشأن يؤكـد أرسـطو أنـه إذا كانت الزوجات: (خصبة إلى ما وراء الحد المفروض صراحة على السكان فينبغي الإيعاز بالإجهـاض قبـل أن يتلقى الجنين الإحساس والحياة، فلتأثيم هذا العمل أو عدم تأثيمه لا يتعلق كلاهما على الإطلاق إلا بهذا الشرط، شرط الحساسية والحياة)102، فهذا التنظيم في عدد السكان هـو وحـده الكفيـل بتحقيـق حياة مستقرة ومزدهرة.

2- طبقات المدينة:

102 - المصدر السابق .

يرى أرسطو أن سكان المدينة " الدولة" يتـشكلون مـن طبقـات مختلفـة ومتنوعـة تتمثـل في الطبقات التالية: الزراع، الـصناع، التجـار، الجنـد، الفنيـين، الكهنـة، المـوظفين، وقـضاة لتـصريف الأمـور الضرورية، والبت في الأمور المفيدة، وهذه الطبقات تتمايز عن بعضها من خلال الوظائف التي تؤديهـا، وإذا حدث تداخل في الوظائف فـإن ذلـك يـؤدي إلى اضـطراب في الدولـة وفي الحيـاة الـسياسية، بيـنما العمل المفيد هو الاشتراك في الأعمال من خلال تنوعها واختلافها، وفي ذلك يقول أرسطو: (إذ يتـاح، كـما قلنا، أن يشترك الجميع في كل الأعمال، أو أن يختص البعض بقسم منها، والبعض الآخر بقسم آخر غيره، وهذه الاختلافات تخلق السياسات المتنوعة)103.

وكل عمل تقوم به هذه الطبقات يكون عملاً أساسياً للدولة أو لحياة السياسية العامـة، لأنـه لا يكون هدفه الكسب النفعي الشخصي الذاتي، وإنمـا الغـرض منـه تحقيـق المـصلحة العامـة المتبادلـة، وهذا التنوع الطبقي ضروري للدولة إذ لا قيام لها إلا به، وهو الذي يشكل عناصرها الأساسـية المتمثلـة في تحقيق حاجيات الناس الحياتية من : (المواد الغذائية، ثم الفنون وما يتعلق بها مـن الأشـياء التـي لا غنى عنها للحياة التي بها حاجة إلى كثير من الأدوات، ثم الأسـلحة التـي لا غنـى للاجـتماع عنهـا لأجـل تأييد السلطة العامة في داخله ضد العصاة ولأجل دفع الأعداء من الخارج .. ورابعاً سعة ما مـن الـتراث سواء للحاجات الداخلية أو لأجل الحروب وخامساً .. العبادة الإلهية أو كما يسمونها الكهنـوت، وأخـيراً وهذا بلا جدال هو الأهم، تقرير المرافق العامة والقضاء في الخصومات الفردية)104، التـي يمكـن لكـل شخص الانتفاع بها .

103 - نفس المصدر.

104 - المصدر السابق.

ويمكن لكل فرد يعيش في ظل الدولة " المدينة" الاقتناع بهذه الطبقـات، بالاقتنـاع وبـالانتماء إلى واحدة منها وهذا التنوع في الوظائف، والاستعداد للقيام بتجسيدها، لا يمكن أن يحصل لدى الأفـراد إلا من خلال المهمة التربوية التي ينبغي أن تؤهل الأفراد لهذه المسؤوليات والوظائف.

وهذه الاختلافات الوظيفية في الدولة هي التي تخلق الـسياسات المتنوعـة التـي يكـون فيهـا المواطن الحر مشارك، مشاركة فعالة في سياسة الدولة في كل مراحل عمره، جندي في شـبابه، وحـاكم في كهولته، وكاهن في شيخوخته، ومن ثم تصبح حياته كلها في خدمة الدولة.

3- مساحة المدينة:

لا يحدد أسطو مساحة معينة للمدينة " الدولة" كما فعل مع عدد الـسكان، وإنمـا يرى أن السماحة المثلى للمدينة " الدولة" هـي التـي تكـون مـستقلة الـدفاع عـن مـساحة المدينة والدفاع عنها هي بناء الأسوار، وتكوين الجند، ولـيس المقـصود مـن تكـوين الجنـود وبناء السوار، القيام بهجمات على جيرانها، وإنما لحماية نفسها فقط، وفي ذلك يقول أرسطو: (إن سعة الأرض وخصبها ينبغي أن يكونا بحيث يستطيع جميع المواطنين فيهـا أن يعيـشوا في دعة الرجال الأحرار القنع)105، وهذا الموطن المناسـب للـسكان هـو الـذي يجـب : (أن يكون سهل المراقبة، وأن أرضاً سهلة المراقبة لن تكون أقل سهولة في الـدفاع عنهـا)106، وفي هذا الإطار يجب أن يتحقق الوسط الذهبي المتناسب وبين المساحة وعدد السكان، لأنه هو الذي كما يقول أرسطو يحقق الجميل، والجميل: (ينـتج عـادة مـن توافـق العـدد والـسعة،

105 - نيقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص171.

106 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص189.

والمال للدولة يكون بالضرورة يجمع في رقعة كافية عدد مناسب مـن المـواطنين، لكـن مـساحة الدولـة خاضعة لحدود معينة ككل شيء آخر (...) كل شيء لأجل أن تكون له الخواص التي هي له لا ينبغي أن يكون أكبر مما ينبغي ولا اصغر مما ينبغي)107.

وكان أرسطو يرى أن موقع المدينة الأمثل هو الذي يكون صالحاً من جهة البر ومن جهـة البحر، فهو يفضل إنشاء المدينة على البحر لكي لا تتعـرض إلى الحـصار، ويـستطيع سـكانها حمايـة أنفسهم من كل اعتداء أو حصار خارجي، حيث يقول أن أمن الدولة يتطلب أن يكـون لهـا موقـع بري، لكي تستطيع صد أي هجوم عدائي عليها، وتستطيع تلقي إمدادات من حلفائها بواسـطة الـبر والبحر معاً .

وهو بهذا يخالف أستاذه أفلاطون الذي يرى أن الدولة" المدينة" يجب أن تكون بعيـدة عـن البحر، لأن ذلك يصيب الناس بعـدوى التجـارة والتهريـب، ويـزرع فـيهم الأخـلاق غـير المـستقرة وغـير الشريفة التي تتنافى مع القيم الأخلاقية الحقيقية، التي ينبغي أن تكون ثابتة ومستقرة .

أما إذا كان الموقع وسطاً بري – بحري، كما يراه أرسطو فإنه يسهل تمـوين الدولـة بالحاجيـات الـضرورية التـي لا تـؤدي إلى الـترف والـلــهو والفـساد، لأن مـا زاد عـن ذلـك الضروري فإنه يضر بالدولة " المدينة"، غير أن المقصود بالمدينة التي تقع متوسطة بـين الـبر والبحر، وتكون في المركز هي العاصـمة لا الدولـة ذاتهـا، لأن أرسـطو في نـص آخـر يبـين أن المدينة التي يشترط فيها أن تتصف بهذه الصفة هي عاصمة المدينة، حيث يقول: (نحن لن

107 - نفس المصدر.

نكرر لماذا ينبغي أن تكون المدينة برية وبحرية معاً، وأن تكون قدر ما أمكن على اتصال بجميع نقاط الوطن)108 طبعاً الوطن الذي يشكل الدولة كاملة.

وموقع المدينة عند أرسطو لا يرتبط فقط بالحماية والدفاع وتحقيق حاجيات المواطنين، وإنما له تأثير على خلق الشعب، إذ يعتبر أن سكان المناطق الباردة هم شجعان ولكنهم غير أذكياء، بينما سكان المناطق الحارة هم أذكياء لكنهم غير شجعان.

لذلك كان المجتمع الأفضل هو الذي يجمع بين سكان المناطق الباردة من حيث الشجاعة، وسكان المناطق الحارة من حيث الذكاء، وكان تقسيمه للمجتمعات البشرية وفقاً لهذه الظروف الطبيعية إنما أراد من ورائها تقديم برهان واقعي ملموس يثبت من خلاله سمو المجتمع اليوناني.

وذلك في رأيه ليس بحكم العاطفة وإنما بحكم الطبيعة، إذ يقول في هذا الشأن إن: (الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يقتحموا الأقطار المجاورة، وفي أسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد، أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين صفات الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً (...) وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم)109.

108 -د. محمد المسير، مصدر سابق، ص213.

109 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص74-77.

يظهر من هذا الرأي أن أرسطو يعتبر أن الجنس البشري القادر على قيـادة البـشرية وتحقيـق سعادتها هو الجنس اليوناني وفقـاً لهـذه المميـزات التـي يتميـز بهـا وبـذلك يكـون أرسـطو مـن أوائـل المفكرين الداعين إلى القومية التي تميز الأجناس البشرية بعضها عن بعض.

وفيها يتسامى جنس عن غيره من الأجناس، ولعل هـذه دعـوة ذاتيـة أكـثر منهـا موضـوعية حقيقية، لان تاريخ الإنسانية أثبت أن كل جـنس بـشري يمكـن لـه تقـديم خدمـة للإنـسانية، وتحقيـق رفاهيتها وسعادتها إذا ما توفرت لـه الظـروف المناسـبة لـذلك بغـض النظـر عـن جنـسه وعـن موقعـه الجغرافي، إذ أن الحضارات الإنسانية ازدهرت ونمت وتداولت بين كل الأجناس وفي كل المناطق- البـاردة والحارة والمتوسطة بينهما ..

ونعتقد هنا أن أرسطو ذهب ضحية مبدئه الوسـطي الـذي أراد أن يبنـي عليـه كـل مـسألة يتعرض لها في فكره، حتى وإن كان الوفاء للمبدأ سمة من سمات الفيلسوف الحـق الـذي هـو مطالـب بالوفاء للمبدأ الذي منه ينطلق.

كما أنه يحق لكل مواطن في الدولة أن يمتلك ما يحقق له وجوده واستمراره، وكذلك بالنسبة للدولة فهي كأفرد يجب أن تحوز على ملكية لكي تجد من خلالهـا مـصدراً تنفـق بـه عـلى أمورهـا، لأن الدولة الأرسطية كما تصورها ليست عاملاً للإشراف فقط بقدر ما هي عامل مـن عوامـل التقريـب بـين المواطنين، وبث روح التعاون والصداقة والمودة بينهم جميعاً، لأن الملكية الخاصة ليست سبباً للاخـتلاف والتنافر والتباعد والصراع كما كان يعتقد أفلاطون، وإنما هي حسب أرسطو ما دامت لا تتمركز في بعض الأيدي المعينة، فهي من هذا الجانب عامل من عوامل التنافس بـين الأفـراد وحـافز عـلى العمـل وكـثرة الإنتاج.

ثالثاً: السعادة:

كانت السعادة من أهم المسائل التـي شـكلت محـور أفكـار أرسـطو، وخـصوصاً في كتابيـه " السياسية " و " علم الأخلاق "، كما كانت هذه المسألة تشكل محور الفكر اليوناني عامة، لأن كل القـيم الأخلاقية تبنى عليها وهذا عكس ما طبعت به الأخلاق في الفكر الفلسفي المتأخر لا سيما مجموعة من التساؤلات حول ما هيتها وطبيعتها، هل هي في الأشياء الظاهرة كاللذة والثروة؟ أم هـي في الـشرف؟ أم هي في الكفر والحكمة؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة؟ وهـل هـي واحـدة للجميـع، أم أنهـا مختلفـة مـن إنسان لآخر ؟.

وكان المبدأ العام الذي توصل إليه هو أنه لا يمكن أن تكون الـسعادة للجميـع لأنهـا ليـست ملكة من الملكات، وإنما هي فعل إنساني متجاوز مرتبط بما يؤديه الإنسان حسب طبيعته، وتتحقـق بمـا يمارسه من حياة الحكمة والتأمل العقلي وفقاً للمواصفات التي جُبل عليها والتـي تميـزه عـن غـيره مـن الكائنات .

لذلك يرى أرسطو أن الناس يختلفون في فهمهم للـسعادة وفي تحديـد طبيعتـه، فمـنهم مـن يربطها باللذة أو الغنى أو الكرامة أو الشرف أو الثروة، ومنهم من يربطهـا بالحكمـة والتفكـير، ومـنهم من يراها واحدة لكل من الأفراد والدولة، ومنهم من يراها عكس ذلك، ومن ذلك يتساءل أرسطو، هـل السعادة تتألف من عناصر متماثلة أو متغايرة في حق الفرد وفي حق الدولة ؟.

وقد يسلم الجميع بأنها واحدة لأنها إذا : (وضعت هناءة المرء في الثروة فلا محـيص من التصريح بأن الدولة سعيدة تماماً حـين تكـون غنيـة، فـإذا قـدر في حـق الفـرد أن الـسلطة الطغيانية هـي الغـرض الأسـمى فكـذلك تكـون الدولـة سـعيدة بمقـدار سـعة سـلطانها، وإذا

قدر في حق الفرد أن الهناءة هي الفضيلة فالدولة الأشد حكمة تكون كذلك أسعد)110، ولكن كل هذه المظاهر لا تعبر عن حقيقة السعادة خصوصاً إذا ارتبطت باللذة الحسية لأن هذه الأخـيرة ليـست هـي جوهر وأصل وغاية الفعل الأخلاقي الإنساني الحق، وإنما هي وجهة العبيد والبهائم وعوام الناس، فهـي عكس فضيلة الإنسان، لأننا عندما نحقق لذة مادية كالأكل أو الشرب فإن ذلك لا من أجل اللـذة ذاتهـا وإنما هو من أجل سد حاجة مـن حاجـات الـذات، وعـلى هـذا فلـيس هنـاك فـرق وفـصل بـين الفعـل وغايته، أي بين اللذة وفعلها، ومن ثم فهي ليست غاية وإنما هي فعل، وعليـه لا يمكـن أن تكـون هـي عينها السعادة، غير أن أرسطو لا ينفي اللـذة الروحيـة التـي تتوحـد فيهـا الـسعادة والتـي لا صـلة لهـا بالواقع الحسي، وهي التي تلي تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح أو هـي كـمال تحقـق الفعل.

والسعادة الحقيقية ليست التي ترتبط بالأفعال والأعمال النفعية التي يسعى إليها الإنسان في حياته – رغم ضرورتها - وإنما هي ما يكون فعلها لذاته وليس لشيء آخر أسمى منهـا، ولا يكـون لـذلك الفعل الذي يتخذه هذه السمة إلا فعل التأمل، وهو وحده مما نحب من أجل ذاته، وبه يتحقـق خـير الإنسان وسعادته بفعل النفس الناطقة المؤدية إلى الفضيلة المتمثلة في ضبط النفس وتحقيق الانـسجام والاعتدال في الرغبات، والتوسط بين طرفي النقيض.

أي هـي التي تكون مثلاً بين الجبن والشجاعة، وبين البخل والإسراف .. الخ، ومـن هنا تصبح السعادة حالة من حالات النفس الإنسانية الناطقة التي يتميز بها الإنسان عـن سائر الكائنات، والفعل الإنساني الذي يحقق السعادة ليس صـورة طبيعيـة في ذاتـه، وإنمـا

110 - د. عبد الرحمن بدوي، ارسطو...، مصدر سابق، ص218,

هو فعل يمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق التمرين والعناية والتربية، ولذلك فإن الاعمال النبيلة التي هي فينا تكون نتيجة أعمالنا وأفعالنا الصائبة السديدة، وعليه فالإنسان الفاضل هو الذي يسعى إلى تحقيق السعادة عن طريق الفضيلة التي هي توسط بين رذيلتين (الإفراط والتفريط)، وفي ذلك يقول أرسطو: (بين أن الناس يتمنون الفضيلة والسعادة ولكنه يسير لبعضهم بلوغهما ممتنع على الآخرين، وذلك من أثر الظروف أو من أثر الطبع. الفضيلة لا تكتسب إلا بشروط معينة من اليسير أن تجتمع للأفراد المحدودين وهي أعسر على الأفراد الذين هم أقل منهم في الجد نصيباً)111 .

ولذلك فهو يقول أيضاً: (إذا كنا على حق إذ قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين، فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفي دائما بهذا الوضع الوسط الذي في مكنة كل امرئ أن يبلغه)112، ومن هنا فإن الفضيلة هي فضيلة النفس لا فضيلة الجسد، وقوام السعادة هي تحديد القصد والهدف، ووضع الأمور موضعها الحقيقي، وإيجاد الوسائل الموصلة إلى تلك الغاية بما فيها الفضيلة ذاتها التي لا تنمو ولا تزاول إلا بالسعادة، ولا يمكن في اعتقاد أرسطو أن يقوم بهذه المهمة إلا رجل السياسة الذي يجب أن : (يعرف إلى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلاً يجب عليه أن يعرف أيضاً تركيب الجسم كله، يجب على السياسي أن

111 - المصدر السابق، ص 118.

112 - نفس المصدر.

يلزم نفسه بهذه الدراسة، خصوصاً أن السياسة هي علم أرفع كثيراً وأنفع من الطب)113.

إن الإنسان من هذا المنظور يسعى في حياته دوماً الوصول إلى الخير الأسمى الذي على أساسه يتم توجيه الحياة، وهذا الخير يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أخرى تاماً بذاته من أجل ذاته، وهذا لا يتحقق إلا بالعلم السياسي الذي يبحث في السعادة باعتبارها هـدف المعـاملات الأعـلى أو هـي هـذا الخير.

أي أنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر، سـواء عـلى مـستوى الفـرد أو الجماعـة، وفي ذلـك يقـول أرسطو: (نقطة أولى بديهية، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلـوم. وهذا على التحقيق علم الـسياسة، فأنـه في الواقـع هـو الـذي يعـين مـا هـي العلـوم الـضرورية لحيـاة الممالك(..) ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعـلى مكانـة في الـشرف هـي تابعـة للـسياسة (...) ونظراً إلى أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى، وأنه هو الذي يأمر باسم القـانون بمـاذا ينبغي أن يفعل وما ذا ينبغي أن يترك، يمكن أم يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم الأخرى، وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي، الخير الأعلى للإنسان)114.

وينشأ الهدف من الوصول إلى الخير الأسمى من خلال الرغبة في الحياة المتولـدة من الفضائل الأخلاقية التي ليست موقفاً عاطفياً يرتبط بالنفس، وإنما هي طرق التـصرف السليمة التي تنشأ من خلال التمرن والتدرب والإرادة الواعية حتى تـصبح عـادة مألوفـة وتترع كلها نحو الخير الحقيقي الذي يقصد من أجل السعادة، وهي بذلك ليست طبيعية

113 - M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll. Maitres spirituels. Pp.93-94.

114 - نفس المصدر.

فينا، وإنما نحن مهيأ ولاكتسابها، ولو كانت طبيعية لا انعدمت أضدادها، ومن هذه الرؤية يقترب أرسطو من أستاذه أفلاطون الذي جعل الهدف الأسمى من كل حياة هو الوصول إلى الخير الأسمى، ولكن السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه هنا سواء على أفلاطون أو تلميذه أرسطو هو: في ماذا يتمثل هذا الخير سواء على مستوى حياة الفرد أو حياة الجماعة؟

وما دامت الدولة أيضاً في رأي أرسطو – كما كانت عند أفلاطون – هي وحدها التي تنظم حياة أفرادها وتتعهد بالتربية والتوجيه، فإنها وحدها قادرة على تنشئتهم في تحقيق السعادة والخير والأخلاق الفاضلة .

والخير باعتباره فضيلة أخلاقية يتبع العلم الأعلى، والعلم الأعلى عند أرسطو ما هو إلا علم السياسة ، وهنا تظهر العلاقة الوطيدة التي يربط فيها أرسطو السياسة بالأخلاق ، لأن الغاية الأخلاقية التي تسعى إليها الدولة واحدة سواء على مستواها أو على مستوى أفرادها ، وهي الخبر الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان ، وهو – كما مر معنا – متماثل سواء بالنسبة للفرد أو للمملكة، وفي ذلك يقول أرسطو : (كل دولة هي بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا الخير، ما دام الناس أيا ما كانوا لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذي يشمل الخيرات كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي)115، قد تكون السعادة بهذه النظرة الأرسطية صعبة التحقيق أو مستحيلة.

---

115 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص126.

رابعاً: علاقة المنظومة التربوية بالنظام السياسي.

لقد شكلت المنظومة التربوية عند أرسطو دوراً هاماً في الدولة التي كان يطمح إلى تحقيقها " الدولة المثل"، وكان يرى أن من واجب هذه الدولة الاهتمام بالتربيـة وجعلها هـدفاً أسـمى تـسعى إلى تحقيقه من خلال العناية بطبقة المواطنين باعتبارها الطبقة التي تحقق المثـل الأعـلى للإنـسان، ويكـون الاهتمام بها منصباً أساساً على تلقينها المبادئ الأخلاقية والقانونية التي هي عماد الدولة، حيـث يقـول: (لا يستطيع أحد أن ينكر أن تربية الأولاد يجـب أن تكـون أحـد الموضـوعات الرئيـسة التـي يعنـي بهـا الشارع، فحيثما كانت التربية مهملاً أمرها أصاب الدولة من ذلك مـصيبة مـشئومة، ذلـك بـأن القـوانين يجب أن تكون دائماً مناسبة لمبدأ الدستور وأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقـوام الدولة كما أنها وحدها هي التي صورت للدولة صورتها الأولى)116.

وعلى هذا الأساس فإن هذه المهمة التربوية الموجهة نحو طبقة المواطنين يجـب أن توكل إلى الدولة التي هي في جوهرهـا كهيئـة سياسـية سـلطوية تتـشكل مـن هـذه الطبقـة وتكونها، وما على هذه الطبقة من هذا المنطلق إلا احترام القانون "الدستور" الذي هو عماد الدولة وأساس استمرارها، وعلى ذلك كان ارسطو يقول أن من واجبات المشرع في الدولـة أن يهتم غاية الاهتمام بأمر تربية الأحداث، لأن الدولة التي تهمـل العنايـة بهـذه المهمـة تـضر بسياستها وبوظيفتهـا إذ يجـب: (أن ينحـو كـل مـن المـواطنين في حياتـه نحـو سياسـة بـلاه. والأخلاق التي تلائم كلا مـن الـسياسات، تـصون عـادة تلـك الـسياسات، بعـد أن تكـون قـد أنشأتها، وهكذا فالأخلاق الـشعبية تنـشئ الحكـم الـشعبي وتـصونه، والأخـلاق التـي تلائـم

116 - المصدر السابق.

الأقليات تنشئ حكم الأقلية تصونه، بيد أن خير الأخلاق هي دوما على خير السياسات)117

والعملية التربوية عند أرسطو تبدأ من المراحل الأولى لحياة الإنسان، وتتمحور على النـاحيتين الجسيمة والنفسية معاً، وإن كان الاهتمام بالجسد يكون قبل الاهتمام بالمدارك العقليـة النظريـة، مـن خلال التمرينات الرياضية، ثم بعد ذلك نقوم بتلقين المتعلمـين الآداب والفنـون والموسـيقى التـي تـؤثر بدورها على الخلق والعقل وتهذيب النفس وغيرها من النواحي الأخرى، وقد كان أرسطو يدرك مـسألة الاختلاف الحاصل حول التربية من حيث مفهومها، وطرقها وأساليبها، واختلاف الناس بشأنها، ومـا كـان ذلك ليحدث لولا الأهمية والعناية التـي تحظـى بهـا، وتمتـد المرحلـة التربويـة الأولى في رآي أرسـطو إلى غايء سن المراهقة.

وفي مرحلـة المراهقـة كـما يؤكـد أرسـطو ينبغـي أن يتـدرب المتعلمـين تـدريباً عـسكرياً قويـاً وصـارما، وبعـد آن يكونـوا تـدربوا عــى أمـور تدريجيـة في المرحلـة إلأولى، وذلـك لأنـه كـما يقــول: (قـام البرهـان عـلى أنـه يجـب التفكـير في تهـذيب العـادات قبـل الـذهن والجـسم قبـل العقــل.. ليكـون الجـسم قويمـا حـسناً وبهـذا ليكـسبه رشـاقة)118، وبعـد تلـك المرحلـة تتوجـه العملية لتربوية إلى المعرفةالعملية التي ترتبط بالعقل والحكمة.

وإذا استطاعت العمليـة التربويـة تجـسيد وظيفتهـا وتحقيـق أهـدافها فإنهـا تـدمج الفرد في الجماعة السياسية وتكون فيه روح حبها والولاء لها والتـضحية مـن أجــلها والالتـزام

117 -جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت،1981، ص225.

118 - المصدر السابق، ص225.

بقانونها، لأن أعظم شر في حياة الفرد في رأي أرسطو هـو الخـروج عـن الجماعـة والقـانون، والالتـزام بالقإنون والتشريع والنظام - كما اشرنا إلى ذلك من قبل – هو أساس المدينة " الدولة " المنظمة الفاضلة التي يستطيع الفرد فيها الوصول إلى أسمى المراتب.

من هذه المنطلقات يؤكد ارسطو على ضرورة تكييف القانون التربوي أو التعليمي مـع شـكل الحكومة التي يعيش فيها المتعلم لأن النظام المدرسي التربوي الموجه هو وحده الذي يـستطيع تحقيـق الوحدة الاجتماعية والسياسية بين أبناء الدولة الواحدة، والإنسان هو أفـضل الكائنـات، إذا تـم إعـداده وتربيته تربية صالحة، ولكنه أسوأها إذا أهمل أمر تربيته والعناية به، ولعـل ذلـك سـيؤدي إلى انحـلال النظام الاجتماعي والسياسي في الدولة، وعلى هذا يجب أن يكون التهذيب التربـوي في الدولـة ضروريـاً، وموحدا متماثلا للجميع، وأن يكون السهر عليه من الأمـور العامـة لا الخاصـة، لأن الغايـة التـي يعمـل المرء، أو يتعلم لأجلها لها أهمية كبرى، فإن عمل أو تعلم لمصلحته الخاصة أو طلباً للفضيلة، فـإن ذلـك خليق بالأحرار، الذين يعتبرون أن كل فرد هـو عـضو في الدولـة، والعنايـة بكـل عـضو معناهـا العنايـة بالجسم كله، أما من يقدم مصلحة الآخرين على كل هذه المسائل فهو عبد أو أجير.

الدولة

في الفكر السياسي الإسلامي

مشكلة الخلافة وظهور الفرق الدينية – السياسية:

استندت الدولة الإسلامية في قيامها على التشريع المستمد من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة، ولكن التفاصيل الجزئية المتعلقة بالسياسة والحكم لم تشتمل عليهما الشريعة الإسلامية وتركتا إلى ما يشرعه العقل الإنساني، ولذلك كان واجباً على المسلمين البحث في شؤونهم السياسية في ظل التطور السياسي الذي مروا به، وقد بحثوا كغيرهم من الشعوب الأخرى في علم السياسة، وكان هذا العلم عندهم يتشكل من ثلاثة علوم هي: علم تدبير المنزل، وعلم الأخلاق، وعلم أحوال أهل البلد، وهو بهذا يدخل في باب العلوم العملية، العلوم التي لها صلة بحياة الناس اليومية الاجتماعية والاقتصادية والمعيشية، فهو علم نفعي سواء على مستوى الذات الفردية أو في علاقتها مع الآخرين سواء في إطار الأسرة أو المجتمع آو الدولة، ولذلك فقد أولى المسلمون اهتماماً خاصاً بهذا العلم لأنه علم نفعي ، سواء على المستوى الفردي أو من خلال المؤلفات والكتابات الفكرية التي قدمها المفكرون، أو على المستوى الجماعي في إطار المرجعية المشتركة التي تمحورت عليها كتابات ومؤلفات الفرق الإسلاميةعلى مختلف تشعباتها ومشاربها، وإن كانت تلك المؤلفات سواء الفردية، أو الجماعية تخلو من تنظير خاص للدولة، إلا أن السياسة كانت من مهماتهم الأساسية، ولكن السياسة التي كانت متوجهة أساساً للجماعية

السياسية، هذه الأخيرة التي كانت هي محور الفلسفة السياسية لا الدولة باعتبارها كياناً مستقلاً قائماً بذاته كما كان عند اليونان.

ولا يعني اهتمام المسلمين بقضايا الفكر السياسي أن دينهم وشريعتهم تخلو من المسائل السياسية عموماً – كما يعتقد البعض – على أنها اشتملت فقط على مبادئ روحية لا علاقة لها بالسياسة ومتطلباتها، فالشريعة الإسلامية احتوت على كل المسائل التي لها علاقة بحياة الناس وخصوصياته، إذ احتوت على الاقتصاد كما احتوت على السياسة والأخلاق والاجتماع والثقافة، وغيرها من مكونات الاجتماعات البشرية، لذلك فإن أول ما قام به متكلمو الفكر الإسلامي هو مبحثهم في السياسة المتعلق بتطوير آليات وميكانيزمات الوحدة السياسية للأمة الإسلامية، مهددة بعد ذلك الصراع الذي دار بين المسلمين على منصب الخلافة سواء ذلك الصراع الذي كان فردياً أو الذي أخذ صورة جماعية من خلال الفرق الإسلامية التي تكونت بعد نشوب هذا الصراع وأصبح لها أتباع وشيع تشبعوا بآرائهم وأفكارها، كل فرقة تدعي أحقيتها في الحكم والخلافة، كالشيعة والخوارج وغيرهما من الفرق الإسلامية المتأخرة، وكل فرقة استخدمت لذلك مختلف الوسائل والطرق سواء في شكل مناظرات فكرية اعتمد فيها على الدين نفسه، أو في شكل صراعات عسكرية حدث فيها إهدار للدماء وزهق للأرواح، وكل ذلك من أجل الوصول إلى منصب الخلافة في الأمة الإسلامية، والشواهد التاريخية على ذلك عديدة ومتعددة.

إن الخلافة هي النظرية التي قام عليها الحكم الإسلامي وهي كما يعرفها الماوردي: (حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع شذ عنه الأصم)119، وعرفها أيضاً من بعده ابن خلدون بقوله: (هي حمل الكافة على

119 - حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، العالمية للطباعة والنشر، ط 1، 1988، ص22.

مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجـع كلهـا عنـد الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخر، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسـية الدنيا به)120، فهي نظام الدولة، وهذا النظـام لم يكـن إلا في الدولـة العربيـة الإسـلامية، وكانـت هـذه النظرية وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي، وكانت هذه النظرية وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي، بعد وفاة الرسول صلى الـلـه عليه وسلم الذي لم تكن في عهده الرئاسة على الأمة الإسلامية ذات مشكلة، ولكن المشكلة تولدت بعـد وفاتـه حـول الـصفات والمواصـفات التـي يجب توفرها في الحاكم الذي يخلفه، وما هي الأسس التي يستند عليها في حكمه، هـل يـستمد حكمـه وسلطته من الـلـه ؟ أم أنه يستند سيادته وسلطته من الأمة؟ وهل إقامة الخليفة ضرورة تفرضها الحياة السياسية للأمة، أم لا ضرورة لنصبه؟ ووفقاً لهذه الأسـئلة انقـسم المـسلمون في الإجابـة عليهـا إلى فـرق وشيع، كل اتخذ أدلته وبراهينه ليبرهن على ما ذهب إليه سـواء في مـسألة مـصدر سـلطة الخليفـة، أو فيما يتعلق بنصبه أو الشروط التي يجب توفرها فيه، وذلك ما سيتضح من خلال تحليلنا لنشوء الفـرق الإسلامية.

أ- الشيعة:

كان مذهـب الشيعة قد ظهر كغيره من الفـرق والمـذاهب الإسـلامية الأخـرى نتيجـة الصراع السياسي على منـصب الخليفـة أو الحـاكم في الأمـة الإسـلامية، وهـذا المـذهب انقـسم بدوره إلى مجموعة مـن الفـرق، ويـصعب مـن الناحيـة التاريخيـة تحديـد ظهـورهم الفعـلي، إذ يرجع البعض ظهورهم بعد موت الرسـول صـلى الـلــه عليـه وسـلم مبـاشرة، وهنـاك مـن

120 - عبـد الـرحمن بـن خلـدون، المقدمـة (العـبر وديـوان المبتـدأ والخـبر في أيـام العـرب والعجـم والبربـر ومـن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.، مجلد 2، ص79.

يرجعهم إلى أبعد من ذلك أي إلى عهد الرسول ذاته ، ومنهم من يرجعهم إلى فترة الخلاف الذي وقع بين علي ومعاوية ، وإن كنا هنا من الناحية الفكرية لا يهمنا تحديد بداية ظهورهم التاريخية ، فنحن مضطرون إلى تعريفهم وتحديد هويتهم ، ومن بين التعاريف التي تعرضت لهم ولطبيعتهم هو ما عرفه بهم الشهرستاني الذي يقول بشأنهم أنهم : (الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بخلافته نص ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده)121، وكما نجد لها تعريفاً مشابها عند أبن خلدون، حيث يقول فيه: (اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والاتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع علي وبنيه رضي الله عنهم، ومذهبهم جميعاً متفقين عليه)122، ولذلك فإن منصب الإمام ليس من اختصاص العامة ولا يمكن أن يفرض للأمة، ولا حق لها في اختياره، لأن الإمامة ليست : (قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين)123.

ونتيجة لهذا الاعتقاد أعطى الشيعة للإمامة هالة كبرى من التعظيم والتقديس، قد تخرج في بعض الأحيان عن طبيعة الدين ذاته الذي يستندون عليه، وإن كانت طبيعياً تتوافق مع طبيعة السلطة السياسية في الاجتماع البشري ، ولعل هذه الهالة كما تشير كثير من الدراسات قريبة من الاعتقاد الفارسي الذي يؤله الحكام ، ويؤمن بتوارث السلطة بينهم ، وذلك ما جعل أغلب الفرس ينظمون إلى هذا المذهب ويدافعون عنه ، ويتوارثونه جيلاً

---

121 - هبة الله الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعارف، بيروت-لبنان، 1988، م2، ص69.

122 - عبد الرحمن ابن خلدون، مصدر سابق، ص79.

123 - المصدر السابق، ص80.

بعـد جيـل ، واسـتمر الأمـر كـذلك إلى أن أسـسوا عـلى مبادئـه الدولـة الـشيعية في إيـران في الوقـت الراهن(1979م)، والجنس الفارسي كما يقول دوزي اعتـاد الخـضوع للحكـام ، وكـان اختيـار أو انتخـاب خليفة للنبي أمراً غير معهود ولا مفهوم عندهم ، لأنهم لم يعرفوا غير الوراثة في الحكم ، ولكـن ذلـك لا يعني أن المذهب الشيعي هو مذهب فارسي ، بل بالعكس مـن ذلـك فإنـه وإن كـان يتوافـق واعتقـاد الفرس ، وتبني الكثير منهم له ، فهو عربي الانتماء والتأسيس.

ونتيجة لهذا الاعتقاد من الشيعة فقـد أقـروا بأنـه يجـب أن يكـون هـذا المنـصب في الدولـة الإسلامية في بيت النبي صلى الـلـه عليه وسلم ولا يخرج عنها، فهو لعلي وأبنائـه مـن بعـده باعتبـارهم هم ورثة النبي صلى الـلـه عليه وسلم، والسلطة التي أعطوها لعلي هي من وجهة نظرهم حق إلهـي ، وليست حقا من حقوق البشر، لأن الـلـه وحده يعرف أيـن تكـون مـصلحة البـشر، وكيـف يكـون خـير دنياهم وآخرتهم، ولذلك نلاحظ أن الشيعة قد عارضوا كل سلطة قائمة في الأمة الإسلامية لا يكـون فيهـا الحكم لورثة علي واتباعه، وذلك منذ قيام الخلافة الأموية ، واعتبروهم جميعاً مغتـصبون للخلافـة ، ولا تجب عندئذ طاعتهم، وإذا لاحظنا مواقفهم في ظل تطور الدولة الإسلامية نجـدها قـد اتخـذت أشـكالاً مختلفة خلال هذه الصيرورة للدولة ، فقد كانـت في بعـض الأحيـان معارضـة بـالفكر والقلـم ، وأحيانـا أخرى بالسيف ، وفي أحايـين بالـسكوت والكتمان وهـو مبـدأ شـيعي مـضمور يعبر عـن مبـدأ التقيـه عندهم.

وبناء على ما تقدم فإن المبحـث الأسـاسي عنـد الـشيعة هـو المتعلـق ب " الإمـام" ويدل هذا اللقب عندهم على معان دينية أكثر منهـا سياسـية ، وهـذه المعـاني لا توجـد في غيره من الألقاب ، ولذلك كانوا يؤكدون على وجوب طاعته والالتزام بأوامره ونواهيه ، سواء

في الحياة السياسية أو الدينية ، لأنه هو الذي يحقق الرخاء والازدهـار والـسعادة للأمـة ، ولعـل هـذه الصفات التي أعطوها للإمام هي التي جسدت عنـدهم الحكـم " التيـوقراطي " في الممارسـة الـسياسية الإسلامية ، وكان من ثمة الإمام هو المصدر لكل سلطة سياسية ، وليس الأمة كما تـذهب إلى ذلـك كثـير من الفرق الإسلامية ، ومن النظريات السياسية ، حيث قالوا : (إن الإمامة كالنبوة فإذا كان اللـه يختـار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة.. فكذلك يختار للإمامة مـن يـشاء ، ويـأمر نبيـه بـالنص عليـه، وأن ينصبه إماماً للناس)124.

2- الخوارج:

تعتبر فرقة الخوارج من أكبر الفرق الإسلامية معارضة في التاريخ السياسي للدولـة الإسـلامية ، ويرجع ظهور هذه الفرقة من الناحية التاريخية كما تـذهب إلى ذلـك كثـير مـن المـصادر الإسـلامية إلى مسألة التحكيم التي دارت بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي رفـض مبايعتـه ، ويعـود ظهورهم إلى مجموعة من الأسباب السياسية التي مرت بها الأمة ، رغم أنهم يعتمـدون عـلى مجموعـة من المبادئ الدينية ، وقد عرفهم الشهرستاني بقولـه: (كـل مـن خـرج عـلى الإمـام الحـق الـذي اتفقـت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشـدين، أو كـان بعـدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان)125 .

وكان المبدأ الديني الـذي اسـتندوا إليـه أنـه " لا حكـم إلا لله" وذلـك نتيجـة للأسلوب التحكيمي الذي سلكه كل من معاويـة وعـلي في الـصراع الـذي دار بيـنهما ، ولذلك ارتكزت جميع القرارات التي تهم الأمـة والدولـة الإسـلامية بمـا فيهـا القـرارات

124 - د. هاني المرعشلي، العقل والدين، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الاسكندرية – مصر،2001، ص219.

125 - الشهرستاني، مصدر سابق.

السياسية على كلمة الله في القرآن ومن هنا فإن الدافع كان دينياً رغم مظهره السياسي المتعلق بالحكم والإمامة ، واعتبروا أن منصب الإمام في الأمة هو حق لكل مسلم سواء كان عبداً عربياً أو غير عربي ، ما دام كفوءاً، ولا فرق بين قرشي وغير قرشي ، وإذا اختير الحاكم لهذا المنصب فلا حق له في التنازل عن حكمه ، إلا إذا خرج عن كتاب الله وسنة رسوله أو وجد من هو أفضل منه ، فإنه يجوز قبوله أو عزله ، وبهذا المبدأ الذي لا يميز فيه بين من يحكم المسلمين إلا في الاتصاف بالمواصفات الشخصية الذاتية المرتبطة بالمؤهلات ، وليست الوراثية كما يذهب الشيعة وأهل السنة ، فالفرقة الأولى انطلقت من مبادئ الانتساب إلى علي وأبنائه ، والثانية انطلقت من مبدأ الانتساب القرشي ، فهذا التراتب الطبقي لحكم المسلمين هو الذي رفضه الإسلام ذاته ، وكذلك فإن البيئة العربية لا تؤمن به ، ولذلك لم يرضى به الخوارج ، وكان الإمام عندهم ما هو إلا ساهر على تطبيق شريعة الله ، وتحقيق مصالح الأمة ، ولا يتميز عن غيره إلا بالعمل الذي يقدمه ، وبهذه المبادئ الثورية عد الخوارج بناء على هذا التوجه ، تعتبر أول فرقة إسلامية اعتمدت مبدأ سياسي "ديمقراطي" في تاريخ الدولة الإسلامية ، وفي بعض الأحيان كان ديمقراطي متطرف ، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين والمهتمين بالفكر السياسي الإسلامي.

وكان الخارج عن الحكم الإلهي عندهم هو مرتكب كبيرة ، وكل مرتكب كبيرة يجب قتله أو إخراجه من صفوف الجماعة الإسلامية ، وكان لهذا العقاب الأخير اثر كبير كالقتل أو أشد منه لأن الخارج عن الجماعة ميت وهو حي ، لذلك ، فإن كان لهذا المبدأ عدم تأثير على حياة الإنسان الغربي فإنه على مستوى الحياة العربية له تأثيره الفعال ، و ذلك: (فقد لا تبدو هذه مسألة جدية تماماً لدى القارئ الغربي الحديث ، غير أنها كانت تحظى بأهمية قصوى لدى العرب ، ويجب التذكير أن شخصاً كهذا لن تكون له حقوق

طبقاً لنظرية الصحراء ، وأن الحياة والمتاع مرتبطان بالانتساب إلى جماعة تكفل حمايتها)126.

إن تحليل الحياة القبلية العربية التي كانت فيها الجماعة هي الدولة وهي صاحبة السيادة ، وهي مكان الانتماء لأعضائها ، وإذا تنصلت من عضو من أعضائها تصبح حياته مهددة ، أن هذا الـنمط من الحياة السياسية كان في مرحلة معينة من حياة الإنـسان العـربي ، وأن هـذا الإنـسان كغـيره هـو في حركية دائمة ، استطاع من خلالها التخلص من هذا الولاء للقبيلة وهو اليوم كغيره من الشعوب والأمـم ينتمي إلى الدولة كوحدة سياسية أو مجتمع سياسي أكثر من انتمائه للقبيلة ، ومن ذلك اصـبحت اليـوم العقوبات التي تقوم بها تلك القبيلة لا معنى لها ، ولا تهديـد فيهـا لحيـاة الإنـسان ، لـذلك فـإن هـذه المسألة يتساوى فيها اليوم الإنسان العربي بالإنسان الغربي ، ولا تمـايز بيـنهما ، ولكـن المـسألة الأساسـية التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق أنه مهـما كـان نمـط التفكـير الـذي اسـتند إليـه الخـوارج إلا أن فكرهم كان نابعاً من مصدر عربي اصيل ، ولم يكن متأثرا بالفكر الأجنبـي سـواء الهنـدي أو الفـارسي أو اليوناني كما نلاحظ ذلك عند كثير من الفرق الإسلامية ، ومصادر التأثير العـربي عنـدهم تظهـر في ، أولاً: التقاليد العربية الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على الديمقراطية القبلية. ثانيـاً: اسـتنادهم عـلى القرآن والسنة كمصدرين لمنطلقاتهم الدينية والسياسية، ولذلك لا نجد عندهم مذهباً فلسفياً متشعباً ، كما نجده عند غيرهم من الفرق الإسلامية .

وعموماً فإذا كان الفكر العام عند الخـوارج يـستند عـلى مبـدأ مرتكـب الكبـيرة ومـا يرتبط بها ، فإن هذه المسألة وإن تبدو في ظاهرها فكريـة ومـستقلة عـن المواقـف والظـواهر

126 - د. مختار طه بدر، المدرك والغامض، مطابع الهيئة المصرية، (د.ت)، ص205.

السياسية ، فإنها في مضمونها تختفـي في جوفها المواقف السياسية ، فكما إن: (الاعتراف بالظاهرة الفكرية لذاتها لا يمكن أن يعني الاعتراف بانعزالها عن الجذور السياسية أو الاجتماعية التي تتصل بها اتصالاً موضوعياً ليس لإرادتنا دخل فيه)127.

والمواقف السياسية العامة التي كانت تهدف إليها النزعة الخارجية هو القضاء على التركيبات القبلية في الممارسة السياسية العربية الإسلامية التي كانت تقصي كل ما سواها من المنتسبين للإسلام، وبذلك حاول الخوارج إنشاء مجتمع إسلامي فاضل خالي من كل نعرة قبلية ، تسوده الفضائل والأخلاق التي دعا إليها الإسلام ، ومن ثم لا يمكن للفرد أن يبلغ كماله إلا بانتسابه لهذا المجتمع وليس بانتسابه للقبيلة.

وقد انتقد الخوارج بشدة سعي الشيعة في تعظيم وتأليه الحاكم أو الزعيم ، لأن ضلاله قد يؤدي إلى ضلال الرعية وهو عندهم مسؤول عن أفعاله أمام الله ، وقد كانوا يركزون على المثل الأخلاقية التي يجب أن تسود الأمة قاطبة لا الحاكم فيها ، هذه المثل التي يجب أن تلتزم بها الدولة بغض النظر عمن يحكمها ، فالطهارة والتقوى من الأمور التي يجب أن تتوق إليها كل نفس ، وكان بناء على ذلك وجوب التزام الحاكم بهذه المثل الأخلاقية باعتباره هو القدوة في الأمة وفي الدولة ، وهذه الجوانب الأخلاقية هي من المسائل والأركان الرئيسية في الخلافة .

3- المرجئة:

وهي الفرقة التي تقول بالإرجاء ، والإرجاء له معنيين: التأخير، وإعطاء الرجاء ، ومن هذا كان المرجئة يؤخرون العمل على النية والعقد ، وكما كانوا يقولون: لا تضر مع

127 - د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر،1925، ص63.

الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وكـما قيـل أيـضاً أن الإرجـاء معنـاه تـأخير حكـم صـاحب مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهـل الجنـة ، أو مـن أهل النار، وكان موقفهم السياسي على ما يبدو هو رفضهم لما توجه إليه الشيعة والخوارج على السواء ، فقد قنعوا بالخلافة الأموية وعاشوا معها في وئام ، وبذلك يكونوا ضمنياً قد اسـتبعدوا الميـزة التـي كـان ينسبها الشيعة لإمامهم الذي ينتمي إلى آل بيت الرسول محمد (ص) ، وكذلك ابتعـدوا عـن مواصـفات الحاكم الصالح التي كان يقول بها الخوارج والتي لا يمكن أن تخرجه من الإسلام إن هو أخطأ في أفعالـه شريطة أن يضمن للجماعة الإسلامية مصلحتها العليا ووحدتها.

وقد رأوا أن مبدأ مرتكب الكبيرة الذي بنا عليه الخوارج فكرهم الـديني والـسياسي لا يخـرج صاحبها من زمرة المؤمنين ، لأن الأمر يتعلق بالنيات أكثر مما يتعلق بالأعمال والـلـه وحده هـو المطلـع على نيات الناس وضمائرهم ، ومن ثم فعلاً يمكن لنا الحكم على أحد من الناس بأنه سيدخل النار حتماً ، أو أنه سيدخل الجنة ، فالفرد يبقى عضواً في الجماعة حتى وإن ارتكب كبيرة من الكبائر، وإنمـا يجـب فقط معاقبته وإقامة الحد عليه ، ولذلك كان المرجئة كما يقول مونتغمري وات قد : (انتقـدوا الأمـويين ويدعمونهم في آن معاً فضربوا بذلك مثلاً على اتجاه بارز لدى المسلمين يتمثل في تجنب أي عصيان ضد الحاكم الفعلي)128، لأنهم يعتبرون أنه من غير الطبيعي أن تكـون الجماعـة الإسـلامية كلهـا مـن أهـل الجنة ، إذ أن مراتبها لا يمكن أن تتحدد إلا في الآخرة ، وبذهابهم للآخـرة يكونـون قـد حـددوا مـوقفهم السياسي من كثير من القضايا والمـسائل التـي تبعـدهم عـلى المواجهـات الآنيـة والظرفيـة مـع الـسلطة السياسية القائمة.

128 - المصدر السابق، ص72.

أما على مستوى العقيدة أو الإيمان فقد كانوا يرون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عنده ، ومن ذلك اعتبروا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وفي ذلك تذهب " الجهمية" إلى : (أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده ، وأن الإيمان لا يبتعض ولا يتفاضل أهله فيه ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح)129.

حيث اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته باعتباره مبدأ للخير والنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول ، ومن ثم فإن العلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ويكفي أن يعلم الشيء لكي يوجد.

129 - المصدر السابق.

آراء الفارابي الفلسفية

(255هـ 840م-339هـ950 م)

ويرى الفارابي أنه من المبدأ الأول يفيض جـوهر آخـر غـير متجـسم أصـلاً وهـو عقـلا خالـصاً يستطيع تعقل الأول ، وتعقل ذاته ، ومن تعقله للأول " ككائن واجب بذاته" يفيض عنـه عقـل ثالـث ، وبنفس الطريقة تتسلسل الموجودات من خلال تعقلها لـذاتها وتعقلهـا للمبـدأ الأول إلى أن تـصل كـرة القمر أين ينتهي وجود الأجسام، ومن القمر يفيض عالم العناصر " الإسطقسات"، عـالم الكـون والفـساد الذي يقوم بتدبيره العقل الحادي عشر أو " العقل الفعال" الذي يهـب العنـاصر مختلـف الـصور التـي تظهر فيها من جماد ونبات وحيوان، ومنه تصدر الأنفس البشرية، وفي ذلك يشير الفـارابي إلى أن: (الأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله ، وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعـال ، والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية ، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام (...) فأعلى الثـواني رتبه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وأدناه يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر ، والمتوسـطات بيـنهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفـلاك بـين هـذين الفلكـين (...) والثـواني هـي التـي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك)130.

فالعقل الفعال أو الـروح الأمـين وروح القـدس هـو أسـاس نظريـة المعرفـة عنـد الفارابي، ومنزلته بالنسبة للإنسان كمنزلة الشمس من البصر : (فكـما أن الـشمس تعطـي

130 - الفارابي، السياسة المدنية، المعارف، بيروت –لبنان، ط5، ص45.

البصر الضوء فيبصر البصر بالضوء الذي استفاده مـن الـشمس مبـصرا بالفعـل ، وبالـضوء أيـضاً تـصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل ، ويصير البصر الذي هو بالقوة بصراً بالفعل، كذلك العقـل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء مـن الـنفس الناطقـة كمنزلـة الـضوء مـن البصر)131.

وكما يعتبر الفارابي العقل الفعال جوهراً قائما بذاته مفارقاً ، وله مهمة في العالم الإنساني وهي تدبير النفس ، فإن ذلك يقتضي الاهتمام بشؤون الإنسان وسياسته ويكون ذلك من فوق أو أعلى، وما دام العقل الفعال هو المـسؤول عـن إخـراج المعقـولات مـن القـوة إلى الفعـل، ويرفـع الموجودات من رتبتها بالطبع إلى مراتب أرفع في الوجود، فإن هـذا الفعـل يـسري مفهولـه حتـى بالنسبة للقوة الناطقة في الإنسان التي تصير عقلاً بالفعل بواسطة العقل الفعال، ومن ذلك يقول الفارابي: (وأما العقل الفعال فإنه يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته ، وهو أيضاً يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات ، والمعقولات بذواتـه هـي الأشـياء المفارقـة للأجـسام والتـي لـيس قوامها مادة أصلاً ، وهذه المعقولات بجواهرها ، فإن جواهر هذه تعُقل وتَعقل: فإنها تعقل مـن جهة ما تعقل ، والمعقول منها هو الذي يعقل ، وليست سـائر المعقـولات كـذلك)132، وانطلاقـا من هـذا فـإن العقـل الفعـال يـصير لـه دور عـلى رئـيس المدينـة لأنـه هـو الـذي يبـين الـصورة والمعقولات في شكل فيض ، ويترتب عن ذلك أن ترتقي كل الموجودات ، بما فيها الوجود الإنـساني – في وجودها من الشريف إلى الأشراف حتى تنتهي إلى العقـل الفعـال وتتـصل باللــه ، ويـصبح

131 - الفارابي، آراء اهل المدينة، دار النهضة، بغداد,1986، ط2، ص212.

132 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، مجلد2، ص 104.

الكون والمعمورة والإنسان حلقات مختلفة لسلسلة واحدة تـتسق فيها الموجـودات وتنـتظم وتـتحد ، ومن خلالها تتصل السياسة بالفلسفة وتـنطبق الفلسفة على الوجود.

فمن هذا التناسق تصبح مراتب الاجتماع السياسي في المدينـة الفاضـلة كمراتـب الموجـودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيـب، تبتـدئ مـن الأول وتنتهـي إلى المـادة الأولى ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض ، وائتلافها ، كما أن مدير تلك المدينة شبيها بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات ، وفي ذلك يقـول الفـارابي: (فهـذه الإفاضـة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي ، ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجـل ذلـك أن يقـال إن الـسبب الأول هـو المـوحي إلى هـذا الإنسان بتوسط العقل الفعال ، ورئاسـة هـذا الإنـسان هـي الرئاسـة الأولى وسـائر الرئاسـات الإنـسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها)133.

ثانياً: الطبيعة البشرية:

يعطي الفارابي الطبيعية البشرية أهمية قصوى في بناء " المدينة الفاضـلة" أو الدولـة نظراً لقابليتها في التفاعل لأن الإنسان مدني بطبعه ، ولما كانت الحيـاة الفاضـلة التـي ينـشدها الفارابي داخل المدينة أو الدولة هي حياة الفرد ، كانت الدولـة ضرورة مـن ضرورات الطبيعـة البشرية ، ومعلـوم أن هـذه المـسلمة الـسياسية هـي فكـرة يونانيـة ظهـرت بـصورة جليـة في فكر كل من أفلاطون وأرسطو ، ويكون الفارابي قد أخـذها عـنهما نظـراً لإطلاعـه الواسـع عـلى فكرهما وتأثره به – رغم تميزه عـنهما في بعـض النـواحي – وتجـسيد هـذه الطبيعـة البـشرية

133 - المصدر السابق، ص105.

لا يتم إلا بعلم السياسة ، العلم الذي : (يحص عن أصناف الأفعـال أو الـسنن الإداريـة ، وعـن الملكـات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكونت تلك الأفعال والسنن ، وعـن الغايـات التـي لأجلهـا تفعـل وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها...)134.

فمدنية الإنسان لا تتحقق إلا في الاجتماع وهو مفطور على حبه إذ لا يمكن للإنـسان تحقيـق حاجاته النفسية والعقلية والجسدية إذا عاش منفرداً دون معاونة الناس له ، ومن ذلـك فـإن الاجـتماع وسيلة لبلوغ الكمال والحياة ونيل السعادة التـي هـي غايـة الفـرد ، ومـا دامـت الغايـة القـصوى مـن الاجتماع البشري هي تحقيق المدينـة الفاضـلة ، فـإن هـذه الأخـيرة تجـسد فطـرة الإنـسان المتمثلـة في احتياجه لغيره من البشر الذي يتعاون معهم داخلها لتحقيـق فطرتـه الإنـسانية ، المتمثلـة في إنـسانيته كإنسان ، أو في المدينة كمـواطن صـالح ، والفـارابي في هـذا لا يختلـف عـن الفلاسـفة اليونـانيين الـذين يعتبرون كل أوجه النشاط الفردي متصلة اتصالاً وثيقاً بصفة المواطن ، وإن كـان لهـذه الـصفة اخـتلاف بين ما تضمنته المدينة اليونانية والدولة الإسلامية التي عاش الفارابي في كنفها.

ويعتبر الفارابي أن من طبيعـة البـشر التـي يـشتركون فيهـا داخـل المدينـة الفاضـلة ، ويجب أن يعلمها الجميع هي معرفتهم بالسبب الأول وصفاته جميعاً ، وكذلك يجـب علـيهم معرفة الجواهر السماوية ، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها ، كيف تتكـون وتفـسد ، لأن كـل ما يحدث فيها يكون بأحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمـة دون نقـص أو جـور أو إهـمال أو ظلم ، ولا بوجه من هذه الوجوه ، فهو يقول عن هذه المراتب التي يحـددها في سـتة مراتـب عظمى : (فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا بـل واحـداً فـرداً فقـط، وأمـا مـا في

134 - نفس المصدر.

كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليست هي أجسام ولا هي في أجسام: وهــي الـسبب الأول والثواني والعقل الفعال . وثلاثة هــي في أجـسام وليـست ذواتهـا أجـساماً وهــي الـنفس والـصورة والمادة والأجسام ستة أجناس: الجسم الـسماوي والحيـوان النـاطق ، والحيـوان غـير النـاطق ، والنبـات والجسم المعدني والأسطقسات الأربع)135.

ثالثا: الفلسفة والنبوة:

يعتبر الفارابي من الفلاسفة المسلمين الأوائـل الـذين حـاولوا التوفيـق بـين الـدين و الفلـسفة وظهرت محاولاته فيما عرف عنده بنظرية النبوة ، حيث يرى أن مسألة النبوة ليست شيئاً خارجـاً عـن الطبيعية ، وليست شيئاً خارقاً لها ، لأنها مجرد مساعد للقوى العقلية لكونها متضمنة في أخس درجـات هذه القوى ، فالنبوة عنده لا توصف كحالة ذب صوفي واتحاد مع القوى الخارقة للطبيعـة ، لأن النبـي هو من بلغ أعلى مستويات البشرية وبلغت مخيلته غايـة الكـمال ، لأن النبـوة وظيفـة مـن وظائفهـا ، وكماله رسالة يمكنه أن يبلغها إلى البشر جميعهم ، أما الفيلسوف فهـو مـن يـستطيع أن يعلـم الخاصـة ويخاطبهم بما يستطيعون إدراكه من الحقيقة كـما هـي ، ويـستطيع أيـضاً مخاطبـة العامـة باسـتعمال لغتهم وأسلوبهم المبني على الإقناع والخيال ، ويصبح بهذه الصفة نبياً لأنه يمتلك القدرة في التواصل مع العامة ، أما إذا استخدم عقله كفيلسوف مجرد من المخيلة ، فإنه بامكانه إقنـاع القلـة أو الخاصـة مـن المفكرين الذين يفهمونه ، ويبتعد عن العامة ، وتنعدم عنده خاصية النبوة التي هو مطالب بالاتـصاف بها أو هي تدخل في طبيعته .

135 - المصدر السابق، ص106.

ومن هنا تصبح علاقة الفلسفة السياسية بالنبوة ضرورية ، لأن مهمة النبي لا تتمثل في كونـه يتلقى الوحي فحسب ، بـل وكـذلك أيـضاً في أنـه رئيـساً للمدينـة الفاضـلة ومـدبرها ومـشرعها ، إذ أن: (المدينة لا تصل إلى كمالها إلا عن طريق النبي والوحي .. وهي إن لم تكن مصنوعة بأيدي الناس ، فهـي تكون كذلك لأجل الناس بفضل رسالة إلهية موجهة إليهم على وجه التخصيص)136.

ولكن تهذيب الناس والتواصل معهم لا يـتم إلا عـن طريـق الفلـسفة ، ولكـن الفلـسفة العملية ، لأن الفارابي يميز بين جانبين من الفلسفة : نظرية وعملية ، فالنظرية هي التي إذا علمهـا الإنسان لم يمكنه أن يعلمها ، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعلمها ، وكـذلك فـإن مخاطبة الناس تتم عـن طريـق النبـوة ، وعليـه يـصبح لا فـرق بـين الفيلـسوف والـرئيس الأول أو الحاكم أو " النبي" الذي استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وهذا الإنسان أو الرئيس الأول هو من لم تبق بينه وبين العقل الفعال واسطة ، وهو الـذي يقـول بشأنه الفارابي: (إن الرئيس الأول الفاضل إنما لا تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من اللــه إليـه. وإنما بقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهـين أو بكلـيهما: أحـدهما أن توحي إليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقـدرها هـو بـالقوة التـي اسـتفادها هـو عـن الـوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له بها الشرائط التي بهـا يقـدر الآراء والأفعـال الفاضـلة)137، وهـذا الرئيس أو الحاكم " أو الفيلسوف هو : (الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل ما سواه، هل هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإدارة منها بالعقـل، وكلـما

136 - الفارابي، اراء اهل المدينة، مصدر سابق، ص97.

137- المصدر السابق، ص98.

كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أوًّ ثم العملية ببصيرة يقينية ثـم أن تكـون لـه قـدرة عـلى إيجـادهما جميعـاً في الأمـم والمـدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد مـنهم، ولما كـان لا يمكـن أن تكـون لـه قـوة عـلى إيجـادهما إلا باستعمال براهين يقينية وبطريقة إقناعيـة وطـرق تخييليـة إمـا طوعـاً أو كرهـاً صـار الفيلـسوف عـلى الإطلاق هو الرئيس الأول)138.

والرئيس الأول في المدينة الفاضلة هـو الـذي لا يرأسـه إنـسان آخـر، وهـو الـسلطة العليـا في الدولة الذي يهب لكل ما سواه أدوار الحركة والفعـل مـن أجـل الوصـول بهـم إلى الـسعادة التـي هـي الاجتماع في المدينة الفاضلة ، وهذا الـرئيس هـو الـذي تـوفرت فيـه مجموعـة مـن الخـصال والـصفات فطريـة ومكتـسبة ، جـسمية وروحيـة ، بالإضـافة إلى صـفتي الفلـسفة والنبـوة ، وفيـه يقـول الفـارابي: (فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنـسان ، بـل يكـون قـد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له بها حاجة في شيء إلى إنـسان يرشـده)139، ولكـن قد يحدث أن لا تجتمع الفلسفة والنبوة في الحاكم وذلك نادر جداً ، لذلك يرى الفارابي أنـه يمكـن للمدينة الفاضلة أن تستمر في الوجود إذا لم يوجد نبي ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف أي من له عقل راجح دون مخيلة، وأن يكون ضليعاً في الفقه وفي المعرفة فيحل محل النبـي المـشرع ، عارفـاً خير المدينة ، حيث يقول : (وأن اتفـق أن لا يوجـد مثلـه في وقـت مـن الأوقـات، أخـذت الـشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت، ويكـون الـرئيس الثـاني

138 - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص195.

139 - نفس المصدر.

الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط)140، وبهذه الرؤية يقترب الفـارابي من الفرقة الشيعية الإسماعيلية التي تعتقد بوجود الإمام المعصوم الذي يخلف النبي ، وما يقترب أيـضاً من النظرية الأفلاطونية القائلة بالفيلسوف المطلق.

وعلى ضوء ما تقدم يكون الفارابي قد حاول تفسير النبوة تفسيراً عقلياً بل لم تعد عنـده هـي هبة من الـلـه ، وإنما هي حالة إنسانية طبيعية من حالات المخيلة لا من حالات العقل ، ولكنه جعلها أعلى من الفلسفة ، لأن النبي عنده هو الذي بلغ رتبة الكمال والـسعادة ، ووظيفتـه عمليـة أكـثر منهـا نظرية أي أنها سياسية ترتبط بظروف الناس وحالاتهم وحياتهم ، وتهدف إلى إقامة دولـة فاضـلة لهـم ، تتحقق فيها سعادتهم الدنيوية والأخروية ، وبهذا التفسير يكون الفارابي قد وافق بين الـدين والفلـسفة مما أعطاه للنبوة من دعامة عقلية يرد بها على الذين استخدموا العقـل للتـشيك فيهـا ، ولكـن مـسألة التوفيق سواء عند الفارابي أو عند غيره قد لا تكون بصورة إطلاقية يتطابق فيها الطرفان ، وإنمـا يحـدث تقصي في أحد الطرفين ، لأنه لا يمكن أن يخرج أي عنصر من طبيعته إخراجـاً تامـا ويتوافـق مـع الآخـر، لأنه لو تم ذلك لما بقي الدين ديناً، والفلـسفة فلـسفة، وإنمـا المـسألة مـا هـي إلا عمليـة تـسوية بـين الطرفين.

رابعاً: الاجتماع البشري وتحصيل السعادة:

يرى الفارابي أن الهدف العام من الحياة الإنـسانية يتمثـل في تحقيـق الـسعادة ، وأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بتعاون الفرد مع غيره لأنه محتاج في حياته إلى أشياء كثيرة لا يمكنـه القيام بها كلها وحده ، بـل هـو محتـاج إلى بنـي جنـسه ليقـوم كـل واحـد مـنهم بـشيء مـما

140 - المصدر السابق، ص 196.

يحتاج إليه لتحقيق سعادته التـي لا يمكـن أن تحـصل كـما يقـول الفـارابي للأفـراد إلا إذا عاشـوا ضـمن جماعة فكل واحد من الناس: (مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفـضل كمالاتـه إلى أشـياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتـاج إليـه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كـثرت أشـخاص الإنـسان فحـصلوا في المعمـورة مـن الأرض ، فحـدثت منهـا الاجتماعات الإنسانية)141.

وهذه الجماعات التي تشكل المجتمعـات البـشرية يقـسمها الفـارابي إلى قـسمين: مجتمعـات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة ، والكاملة التي يتحقق فيها التعاون: عظمى: وهي التـي تـضم المجتمـع الإنساني بأكملـه الـذي يتـشكل مـن مجموعـة أمـم كثـيرة ، وتحـت سـلطة واحـدة وحكومـة واحـدة ، ولها رئيس واحد أيضاً ، ووسطى: وهي عبارة عن اجتماع أمة واحدة ، وصـغرى: وتتكـون مـن اجـتماع جماعة في مدينة واحدة ، أما المجتمعات غير الكاملـة: فهـي اجـتماع أهـل القريـة ، وهـي التـي تكـون خادمة للمدينة ، واجتماع أهل المحلة الذي هو جزء من المدينـة ، وحـي مـن أحيائهـا ، ثـم اجـتماع في سكة ، وهي جزء من اجتماع المحلة ، ثـم اجـتماع في منـزل ، وهـو أصـغر هـذه الاجتماعـات الأخـيرة ، فهـذه الاجتماعـات كلهـا ضروريـة للإنـسان لأن بقـاءه يتوقـف عليهـا ، وإذا اتحـد الأفـراد في هـذه الاجتماعـات تتـشكل " الدولـة" أو " المدينـة" وفيهـا يتبـادل الأشـخاص سـائر حاجيـاتهم ، ويكـون كـل

141 - المصدر السابق، ص312.

واحد منهم على علم بأن له في ذلك منفعة شخصية ، ومنفعة عامة ، وكلما اتسعت المجتمعـات كانـت أقرب إلى الكمال وكان ما دونها خادمة لها.

من هنا فإن الفارابي يرى ان الاجتماعات البشرية ظاهرة طبيعية ، وليست اصطناعية نـشأت من حاجة الأفراد إلى التعاون ، وليس كما يعتقد بعض الأقوام أن الاجتماع البشري إنما نـشأ مـن القهـر، لأن القاهر يحتاج إلى مؤازرين يقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقوامـاً آخـرين فيـستعبدهم لمنافعـه وأهوائه ، وليس كذلك كما يعتقد قوم آخرون بأن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتبـاط وان الاجتماع والائتلاف لا يكون إلا به.

والاجتماع البشري إذا حصل لا بد له من مجموعة مـن الـروابط يحـددها الفـارابي في الخلـق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، وكذلك الاشتراك في المنـزل وفي المـسكن ، وأسـمى هـذه الروابط كلها رابطة العدالة ، وفي ظل هذا الاجتماع المترابط تتحقق السعادة التي تكـون نتيجـة أعـمال الأفراد الفاضلة التي تتجسد في أكمل اجتماع إنساني وهو الاجتماع الذي يشمل أمـم الأرض كلهـا، ومـن ثم أفضل دولة تتحقق فيها السعادة هي الدولة الكبرى ، وكل فعل ينفع في تحقيق السعادة فهو لـيس خيراً لذاته ، ولكن لنفعه في السعادة.

والسعادة في صورتها المطلقة هي: (أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجـود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشـياء البريئـة عـن الأجـسام، وفي جملـة الجـواهر المفارقـة للمـواد، وأن تبقـى عـلى تلـك الحـال دائمـاً أبـدا)142، ولـذلك فهـي

142 - د. كامل عباد، التطور الحضاري والفكري في الاسلام، مطبعة الاعتماد، مصر 2001، ص41.

غاية يتشوقها كل إنسان ، ويسعى في الوصول إليها لأنها كمال ، وكل كـمال هـو شـوق واشـتياق وهـي كذلك لذاتها لا لشيء آخر أسمى منها ، فهـي خـير الإنـسان الأقـصى ، وهـذا الخـير الأقـصى الـذي يمثـل السعادة ليس هو الثروة أو اللذة أو الكرامة ، أو كل ما يطلبه الإنسان في الحيـاة الـدنيا ، وإنمـا هـو مـا يتحقق في الحياة الآخرة ، وبهذا المنحى يكون الفارابي قد تجـاوز مفهـوم الـسعادة الـذي كـان متـداولاً عند الفلاسفة اليونان وخصوصاً أفلاطون وأرسطو – كـما مـر معنـا سـابقاً -، وهـذا يـدل عـلى عبقريتـه المتميزة.

ومما سبق يتضح لنا جلياً أن الفـارابي في فلـسفته الـسياسية كـان يهـدف إلى شـيئين رئيـسيين يتعلقان ببحثه في المجتمعات البشرية ، بحث يتعلق بما هو كائن ، وبحث فيما ينبغـي أن يكـون عليـه المجتمع البشري أي المجتمع الكامل الذي يرسم صورته من خلال المواصفات التي حـددها لـه ، دون أن يغفل المجتمع الحقيقي الذي عاش وترعرع فيه والذي لم يصل بعد إلى مرحلة الكمال ، لكن له فضائله ورذائله ، فهو عندما يتحدث عن الغايات التي لأجلها تفعـل الأفعـال ، يـرى أن منهـا مـا هـو سـعادة ، ومنها ما هو مظنون أنه سعادة ، فالذي يمثل السعادة الحقيقية لا يكون في هذه الحياة وإنمـا في حيـاة الآخرة ، أما المظنون من السعادة فهو الذي يرتبط بالثروة ، والكرامة والذات في هذه الحياة ، فالسعادة الحقيقية هي التي ترتبط بالخيرات وبالفضائل.

ولتحقيق السعادة الحقة يربطها الفارابي بالفضائل ، وأسـمى هـذه الفـضائل هـي الفضائل الخلقية التي تبحث في السلوك الأخلاقي للإنـسان ، والتـي يـتم مـن خلالهـا وضـع قواعد هذا السلوك المؤدي إلى تحصيل السعادة التي تشتق من الممارسة العملية والتجربـة الحيوية ، ولذلك نجد الفـارابي يـربط الفـضائل الأخلاقيـة باللـذة ، ويـرى أن لـذة الحـواس سريعة المآل وسريعة الزوال ، أما لذة العقل التي تكتسب ممارسة الخصال الحـسنة ، مثـل

جودة الرؤية والتمييز، وقوة العزم فهي التي تنبع مـن الحكمـة ، ومـن ذلـك فـإن هـذه الأخـيرة هـي فضيلة الإنسان ، بل هي أسمى فضائله المحققة لسعادته ، وللوصول إلى هذه الفضائل لا بد من تأديب وممارسة وتعليم ، ولا يمكن أن يقوم بهذه المهمة إلا رئيس المدينة الفاضلة أو مـن ينـوب عنـه ، وهنـا ينتقل الفارابي من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة أو بعبارة أخرى يربط فلسفته الأخلاقيـة بفلـسفته السياسية ، فإذا كانت الأولى تهتم بالسلوك الفـردي ، فـإن الثانيـة تهـتم بالـسلوك الجماعـي أي دراسـة الطرق والكيفيات التي تؤدي إلى تحقيق السعادة للمجتمع بـأسره ، والتـالي فغايـة الأخـلاق والـسياسة واحدة.

ومن هنا كانت السعادة نتيجة الفعل والممارسـة ، فـإن الأفعـال التـي توصـلنا إلى ذلـك هـي الأفعال الإدارية التي يكون بعضها فكرياً وبعـضها الآخـر بـدنيا مقـدرة ومحـدودة تحـصل عـن هيـآت وملكات ما مقرة ومحددة، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلـوغ الـسعادة هـي الأفعـال الجميلـة التـي ليست خيراً لذاتها ، بل لما تجلب من سعادة ، والسعادة القصوى للإنسان التي يسعى لبلوغها هي التي يجعل فيها من السعادة (غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشـياء التـي ينبغـي أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعلم تلك الأعمال ... فلـيس في فطـرة كـل إنـسان أن يعلـم مـن تلقاء نفسه السعادة ولا الأشـياء التـي ينبغـي أن يعملهـا بـل يحتـاج في ذلـك إلى معلـم ومرشـد)143. فالسعادة من هذا المنظور هي التي نسعى بملكاتنا إلى بلوغها عن طريق التدريب والتمرين، فلا نملكها بفطرتنا الإنسانية، ولكن بجهودنا.

فالسعادة الحقيقية عندئذ حسب الفارابي هي السعادة الاجتماعية أو سعادة المدينة التي تنبع من طبيعة الاجتماع الإنساني الـذي يعـد وسـيلة ولـيس غايـة لأن الغايـة منـه هـي

143 - عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص110.

التعاون على نيل السعادة، ونيل السعادة كما يذكره الفارابي في كتابه التنبيـه عـلى سـبيل الـسعادة يـتم عبر ثلاثة حدود: (أحدها الأفعال وذلك القيام والقعود والركوب والمشي، والنظر والسماع، وبالجملة كـل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللـذة والفرح والغضب والخوف والشوق والغيرة، والثالث هو التمييز بالذهن وهذه الثالثة هي التي لا يخلو الإنسان في وقت من زمان حيويته أن يكون له بعض هذه)144. فالسعادة بهذا المعنى وهذه الحدود لا تعبر عن حالة نفسية قد تصاحب رتبة من مراتب الوجود أو من مراتب المعرفة، وإنما هـي تعبـير عـن الكمال أي الوجود بما هو غاية.

خامساً: العلوم والسياسة:

جعل الفارابي من السياسة العلم الأرفع في تفكـيره أو هـي العلـم الأول لأنهـا تتعلـق بجميـع مجالات الحياة بما فيها الإنسان الذي تتعهده من المولد حتى الوفاة، كما أنها تهـتم بالـسلوك الجماعـي للحياة الاجتماعية وفي مختلف تجلياتها الاقتصادية والأخلاقية والدينية، دون أن تغفـل في شـتى أعـمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها، أو هي إجـمالاً العلـم الـذي يبحـث في أصـناف الأفعـال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والـسنن، وعـن الغايات التي لأجلها تفعل، فالسياسة عندئذ لا تنفـصل عـن الفلـسفة، أو هـي كـما يقـول عـلي زيعـور السياسة فلسفة والفلسفة سياسة، فإذا كانت الفلسفة هي المعرفة بالعلل الأولى، أو هي علـم الوجـود، أو علـم المبـادئ الأولى، فـإن الـسياسة كالفلـسفة نظـر ومعرفـة مرتبطـة بالـسلوك والواقـع أي

144 - الفارابي والتنبيه، دار النهضة العربية، دمشق – سوريا , 1978، ط2، ص255.

بالممارسة والتعود، ولذلك فإن: (أو ما ينبغي أن يبتدئ بـه المـرء هـو أن يعلـم أن لهـذا العـالم وأجزائـه صانعاً)145.

ولهذا كان الفارابي يرى أن السياسة علماً أرفع من كل العلوم ، وتنتفع من كل العلـوم ، فهـي تقوم على الفلسفة مثلما تقوم الفلسفة على السياسة ، لأن السياسة قبل أن تكون ممارسة كانت عبـارة عن أفكار محددة لمجتمع فاضل ، أي أن الفكر هو أساس العمل والسياسة ، حيـث يقـول الفـارابي: (إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاء علم السياسة ، وغـيره مـن العلـوم ، أن يتأمـل أحـوال النـاس وأعمالهم وتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهى إليه منهـا ، وأن يمعـن النظـر فيهـا ، ويميز بين محاسنها ومساوئها، ويبين النافع والضار لهم منها)146.

والفارابي في حديثه عن علم السياسة يميـزه عـن العلـم الإنـساني فـالأول بـه تنـال الـسعادة ، السعادة المرتبطة بالتفكير والتأمل ، بينما الثاني هو علـم الغايـة مـن وجـود الإنـسان، فالإنـسان لبلـوغ كماله يسكن ويأوي لمن هو من نوعه ، كما أنه مضطر للاجتماع معهم ، لذلك كما يقول الفارابي يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني ، وعن هذه التسمية يحصل العلم الإنساني والعلم المدني ، وهما علـمان متمايزان ، لكل منهما غرضه وموضوعه الخاص.

فالسياسة هنا هي معرفة ، معرفة بأحوال الناس وبأمورهم سـواء الراهنـة المعاشـة ، أو التي يمكن أن يتصوروها كحيـاة فـضلى يـسعون إلى تحقيقهـا والوصـول إليهـا ، فعندئـذ لا سياسة بدون معرفة الماورائيات التي تبنـي حقـائق الأمـور، ومبـادئ الموجـودات ، ومـن هـذا المنطلق تتحول السياسة إلى علـم رئيـسي موضـوعاته هـي موضـوعات العلـم الإلهـي والعلـم

145 - عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص110.

146 - نفس المصدر.

الطبيعي على السواء ، وذلك مما يمكن من الحصول على نسق مدني للوجـود ، هـي مـن هـذه الزاويـة نظرية ، ومن زاوية أخرى عملية لأنها ترتبط بحياة الناس وواقعهم ، ومن ثم يصبح ما هو فلسفي هـو سـياسي وتعـاملي وآدابي أيـضاً ، لأن الـسياسة عنـد الفـارابي هـي عينهـا عنـد أفلاطـون أي أنهـا تـرتبط بالجزئيات بالمحسوسات بالوقائع أكثر مما ترتبط بالنظرية والتنظير، وعلى هذا يتحدد ما رسمه الفـارابي من ربط تكوين الفرد بالمعرفة وبممارسة الـسياسة ، لأن تحقيـق الإنـسان الحـاكم ، مـا هـو إلا تحقيـق الرجل الفاضل بآرائه ،الذي يحقق سعادته وسعادة مدينته التي يعم خيرها الجميع.

ومما تقدم فإن الفارابي كان يؤكد عـلى ضرورة طلـب العلـم والـسعي مـن أجلـه ، رغـم صعوبات تحصيله ، وشرف فضله ، حيث كان يقول: (العلم عز لا ذل فيه ، ومالا يـصل إلى ذلـك لا عز فيه)147، ومن ذلك كان يضع من شروط وخصائص رئـيس المدينـة الفاضـلة: (أن يكـون محبـاً للتعليم والاستفادة منقاداً له، سهل القبـول، لا يؤلمـه تعـب التعلـيم، ولا يؤذيـه الكـد الـذي ينـال منه)148، فالمعرفة أو الحكمة هنا ضرورية لكل رئاسة إذ ما لم : (تكن الحكمـة جـزء مـن الرئاسـة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هـذه المدينـة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجد حكـيم تـضاف الحكمـة إليـه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك)149.

وإذا لم ترتبط السياسة بالمعرفة أو الحكمة فإنها لا تكون فاضـلة فحـسب ، بـل إنهـا تكون سياسة جاهلة والرئيس فيها جاهلاً ، وهذا يتنـافي مـع سـمو الـسياسة في الخليقـة التـي

147 - المصدر السابق، ص112.

148 - د. طه حسين، مصدر سابق، ص62.

149 - نفس المصدر.

يجب أن ترتبط الفضيلة وما يتبعها ، ومن هنا كانت الفلسفة شرطاً ضرورياً للسياسة من جهة الرئاسـة لأن : (الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلاً إذا لم تكـن لـه قـدرة على إيجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه)150.

سادساً: المدينة الفاضلة:

حاول الفارابي التخلص من الوضع الذي عاصره ، وخصوصاً في مجتمعه العربي الإسلامي ، مـن خلال تصدع نظامه السياسي المتمثـل في نظـام الخلافـة التـي ابتعـدت عـن جوهرهـا الإسـلامي الحـق ، وأصبحت ممارساتها أقرب إلى الأنظمة الاستبدادية التعسفية ، فما كان منه إلا أن قام بمحاولـة سياسـية أراد الخروج بالمجتمع الإسلامي من وضعه ذلك ، ووضعه هو وغيره من المجتمعات في مجتمـع سـياسي واحد ، وفي دولة واحدة تستطيع هذه الدولة بنظمها المثالية إخراج تلـك المجتمعـات مـما هـي عليـه ، وعبر عن هذه الدولة الجديدة الناشئة بـ " المدينة الفاضلة"، والتي يعرفها بقولـه: (إن المدينـة الفاضـلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها على التعاون على الأشياء التي تنال بها الـسعادة الحقيقيـة)151، ولتحديد هويتها يشبهها بالبدن حيث يقول: (المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعـاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليـه، وكـما أن البـدن أعـضاؤه مختلفـة متفاضـلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب)152، ولذلك فإن نـسبة رئـيس المدينـة إلى المدينـة وأهلها كنسبة القلب إلى البدن وأعضاؤه.

150 - المصدر السابق، ص63.

151 - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص195.

152 - نفس المصدر.

ومن هنا يرى الفارابي أن لكل عضو سواء من أعضاء الجسد أو من أعضاء المدينة وظيفة يقوم بها تخدم الكل ، فالبدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بـالفطرة ، وفيهـا رئـيس وآخـرون تقـترب مراتبهم من الرئيس ، والرئيس في المدينة بمثابة القلب في البدن ، وهذا التفاضـل يـؤدي في النهايـة إلى وجود أعضاء يخدمون ولا يخدمون ، يأمرون ولا يؤمرون ، وهؤلاء الذين يخـدمون يكونـون في أدنى المراتب ، وإذا كانت أعضاء البدن طبيعية فإن القوى التي يمارسون بها وظائفهم هي طبيعيـة أيضاً ، وهذا عكس أعضاء المدينة وإن كـانوا طبيعيـين فـإن الهيئـات والملكـات التـي يفعلـون بهـا أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية ، وهنا يظهـر الفـرق بـين البـدن والمدينـة إذ أن أعـضاء البدن لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، أما أعضاء المدينة فهم أفراد يعيشون ويفكـرون ويفعلون.

فالمقارنة بين الجسد والمدينة الفاضلة" الدولة" بهذا المنظور ليست مطلقة لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى ، وهذا راجع إلى طبيعـة تكـوين كـل مـنهما ، ولجـوء الفـارابي إلى هـذه المقارنة إنما يعود إلى محاولته بناء مدينته على نسق يكون الحاكم فيه " أوتوقراطي" مـستقل بذاتـه لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، فهو الأمان ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وكذلك الأمة الفاضـلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، لأنه شبه المدينة الفاضلة بالعالم حيث يرى أن نسبة الـسبب الأول ألآ وهو اللـه إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، والمدينة الفاضـلة التي يهتم بها الفارابي ويدعو إلى تجسيدها هـي المدينـة التـي تمثـل المجتمـع الكامـل الـذي يـسعى أفراده إلى تحقيق السعادة ، وما ينطبق على المدينـة الفاضـلة ينطبـق كـذلك عـلى الأمـة الفاضـلة ، حيث أنه يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، ولكـنهم جميعـاً يؤومـون سـعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها ففي هذه الأمم والمدن يتعاون الأفـراد جميعـاً عـلى تحـصيل

السعادة ، وكذلك بالنسبة للمعمورة الفاضلة فهي التي تتعاون أممها على بلوغ السعادة ، فالشرط الأول إذن في المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية التي كانت هي الهدف العام من كل ما كتبه الفارابي – كما أشرنا على ذلك من قبل.

ويرى الفارابي أن هناك مدن مضادة للمدينة الفاضلة ، منها المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ، وهذه المدن كلها يعيش سكانها في شقاء، لأنهم لا يبنون حياتهم على العقل ، ومن ثم فإنهم ينتظرون حسابهم في الآخرة ، نتيجة الأفعال التي يقومون بها في الدنيا ، ولذلك يرفض الفارابي هذه المدن لأنها لا تتشكل من مجتمع حقيقي ، المجتمع الذي تسود فيه الأخلاق الفاضلة ، والعدل ، والمحبة ، والتعاون بين أفراده.

ويظهر من ضمن هذا المنحنى الذي بنى عليه الفارابي مدينته الفاضلة ، أنه كان وفياً لعقيدته الإسلامية باحثاً لها على ما يجسدها فعلياً ، لأن الممارسات السياسية الإسلامية كانت في عصره بعيدة عن الإسلام ، وعن تعاليمه ، تلك التعاليم التي لا موطن جغرافي لها، ولا جماعة معينة تدين بها ، فالإسلام جاء للناس كافة ، دون تحديد المكان والزمان ، والجنس ، والأصل ، ولكن ذلك لا ينفي عنه تمثل بعض المظاهر الفكرية السياسية اليونانية الواضحة على فكره السياسي.

فلسفة أبن خلدون

(1332م، 732 هـ - 1406م، 808 هـ)

شكلت الفلسفة السياسية والفكر السياسي محور اهتمامات ابن خلدون، نظراً للواقع السياسي المتقلب الذي عاشه وعاصره ، وصنعه ، إذ كانت لتلك الوقائع الأثر الفعال والبارز على حياته ونشاطه السياسي والفكري ، ولكن يبدو من خلال ما قدمه هذا المفكر للفكر العربي خاصة والعالمي عامة ، أن فكره لم يندثر ولم يزول بزوال صاحبه ، وإنما امتدت آثاره وتأثيراته لمختلف العصور والمجتمعات التي تلته سواء القريبة منه في الزمان والمكان ، أو البعيدة والتي لا زالت مستمرة حتى عصرنا هذا ولعلها ستستمر إلى العصور اللاحقة، إن العمل الذي قدمه والمعروف " بالمقدمة" ينم عن جهد عظيم بذله الرجل في صناعة واقعه والتعبير عنه ، رغم أن الواقع نفسه هو الذي صنعه ، لأنه كما يقول ناصيف نصار أن هناك أربعة عوامل جوهرية كان لها التأثير الفعال في حياته وفي تفكيره وهي: (1- تأثير الوضع العائلي،2- نشأة وتجربة غنيتان جداً،3- حادثات اجتماعية مؤثرة بشكل قوي،4- انحطاط اجتماعي وأزمة عامة على مستوى الحضارة العربية الإسلامية)153.

ولعل النقاط السياسية البارزة في فكر أبن خلدون تداولتها الأجيال وأكدتها الوقائع ، هي تلك المتعلقة بالدولة ، وبالمجتمع البشري أو العمران ، الإنسان الذي يشكل مادة الدولة وكيانها ، وقد استطاع أن يبرز الماهية الحقيقية للدولة سواء في الممارسة العربية الإسلامية ، أو في غيرها من الممارسات والمتمثلة في القوة والقهر والإكراه ، وذلك لتحقيق

153 - ناصيف نصار، الفكر السياسي الاسلامي، المعارف، بيروت –لبنان، 1989، ط1، ص74.

ذاتيتها داخلياً في فرض إرادتها على من يعيشون كنفهـا ، وخارجيـاً في دفـع جميـع القـوى التـي تهـدد كيانها واستقرارها ، فكانـت بـذلك الـسياسة بـشكل عـام هـي محـور النظريـة الخلدونيـة ، إذ أن كـل الظواهر المشكلة للحياة الاجتماعية تتبؤها الظاهرة السياسية ، واعتقد أن ذلـك هـو الـذي أدى بـبعض المفكرين والدارسين للفكر السياسي إلى اعتبار أن الفلسفة السياسية العربية الإسلامية توقفت بوفاة أبن خلدون – وقد يكون ذلك على الأقل حتى بداية النهضة العربية – ونظراً لهذه الأهميـة سـنركز دراسـتنا له في هذه النقاط الآتية والمتعلقة بفكره السياسي بشكل عام.

أولاً: النزعة العلمية في فكر أبن خلدون السياسي:

إذا كان أبن خلدون جعل من العمران البشري محور اهتمامه ومادة دراسته ، فإنه كان يـرى أن هذا العمران قابل للدراسة والبحث العلمي ، رغم أن ظـواهره المختلفـة مـن سياسـية واقتـصادية ، وثقافية ، لا تثبـت عـلى حـال معـين ، وإنمـا هـي متغـيرة باسـتمرار عـلى اعتبـار أنهـا تتعلـق بالإنـسان وبطبيعته ككائن متغير، فكان ينبغي بناء عـلى ذلـك في دراسـة العمـران مـن النظـر إلى طبيعتـه: (مـن الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، ومـا ينـشأ عـن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم مـن الكـسب والمعـاش والعلـوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلـك العمـران بطبيعتـه مـن الأحـوال)154، وهـذه التغـيرات لا تتعلـق بأمة معينة، وبدولة معينة ، وإنما هي تـشمل العـالم والأمـم وعوائـدهم ونحلهـم التـي لا تـدوم عـلى وتيرة واحـدة ومنهـاج مـستقر ، مثـل حالـة الـشخص، حيـث يقـول أبـن خلـدون: (وكـما يكـون ذلـك

154 - المصدر السابق.

في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول)155.

وعلى هذا الأساس كانت اهتمامات ابن خلدون منصبة على الأسباب والعلل والدواعي المؤدية إلى الظواهر الاجتماعية ، ذواتاً كانت أو أفعالاً، ويربط بين الأسباب والمسببات ، وهذا الربط هو الذي يؤسس العلم الحق ، ومن ذلك كانت المقدمة كما يقول جورج لابيكا تحدد منهجاً يطمح إلى تفسير الحاضرة (العمران) بوصفه كلاً ، ويرسم منهج العلم الجديد لنفسه حقلاً تطبيقياً يحدده ترتيب مفهوم وكان بناء على ذلك ينتقد ممن سبقوه وخصوصاً المؤرخين في دراستهم للظواهر الاجتماعية التي تشكل موضوعا للدراسة بعلم قائم بذاته ، إذ يقول بشأنه: (وكأن هذا علم مستقل بذاته، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً)156.

وهذا العلم من حيث موضوعه هو " العمران البشري" أو وقائع الحضارة ، هو علم قائم منذ بدء الخليقة ، ومستقل بنفسه ، بينما ، ما لم يكن معروفاً وجديداً قبل أبن خلدون هو النهج الذي يعتمد لدراسة هذا العلم ، ومن ذلك يقول أبن خلدون: (وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجه ، وأوضحت بين العلوم طريق منهاجه ، وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه)157، وكان المنهج الذي استند إليه أبن خلدون في دراساته هو المنهج العلمي التجريبي الذي يعود فيه إلى الأشياء

155 -نفس المصدر، ص121.

156 -جورج لابيكا، تطور الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب، المؤسسة الجامعية، بيروت،1985، ص116.

157 -ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص7.

الجـسمانية ذاتهـا وإلى البحـث في عللهـا وأسـبابها ويظهـر ذلـك في موقفـه مـن المـنهج الـذي كـان يعتمـد فيـه عـلى الأقيـسة المنطقيـة في دراسـة الموجـودات ، حيـث قـال: (فأمـا البراهـين التـي يزعمونهـا عـلى مـدعياتهم في الموجـودات ، ويعرضـونها عـلى معيـار المنطـق وقانونـه ، فهـي قـاصرة وغـير وافيـة بـالغرض ، أمـا مـا كـان منهـا في الموجـودات الجـسمانية ويـسمونه العلـم الطبيعـي فوجـه قـصوره أن المطابقـة بـين تلـك النتـائج الذهنيـة التـي تـستخرج بالحـدود والأقيـسة – كـما في علمهــم – وبــين مــا في الخــارج غــير يقينــي، لأن تلــك أحكــام ذهنيــة كلهــا عامــة، والموجــودات الخارجية متشخصة بموادها)158.

وما ينطبق على الموجودات ينطبق عـلى الاجـتماع الإنـساني ، فالمعرفـة المبنيـة عـلى المنطـق الصوري لا تفيد معرفة علميـة حقيقيـة ولا علـماً حقيقيـاً ، لأنهـا بحكـم تجريـدها بعيـدة عـن الواقـع المشخص المحسوس. متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر، وواقـع ومنتظـر، إلا واسـتوعبت جملـه ، وأوضـحت براهينه وعلله ، يعني هذا أنه طبق الطريقة العلميـة الاسـتقرائية حتـى عـلى دراسـة تـاريخ الإنـسانية وتراثها ، هذه النزعة التي أصبحت تشكل هـاجس كـل الدراسـات الحديثـة والمعـاصرة ، وبهـذا المـنهج استطاع ابن خلدون التوصل إلى أن علم العمران ضروري لفحـص الأخبـار التاريخيـة وغربلتهـا وتعليـل الواقعات التاريخية تعليلاً مرضياً.

ثانياً: ضرورة الاجتماع الإنساني ونشأة العمران:

إن اجتماعيــة الإنــسان الــسياسية ضرورة طبيعيــة تفرضــها ضرورات حياتــه ، وأن هــذه الاجتماعيــة هــي التــي تــشكل مجموعــة القــيم والقواعــد والاتجاهــات العامــة التــي يتخــذها

158 - د. علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص 78.

أفراد المجتمع لتنظيم شؤونهم الخاصة والعامة ، وهذه هي التي تـستوجب مـن الإنـسان التعـاون مـع غيره من بني جنسه لتحقيق تلك الضرورات ، ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة، وفي هذا الصدد يقول أبـن خلدون : (الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هـو المدنيـة (....) وهـو معنـى العمـران، وبيانه، إن الـلـه سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاءها، إلا بالغذاء، وهـداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قـاصرة عـلى تحـصيل حاجاته من ذلك الغذاء، (...) فلا بد مـن اجـتماع القـدرة الكثـيرة مـن أبنـاء جنـسه ليحـصل القـوة لـه ولهم)159.

يتضح من هذا النص أن اجتماعية الإنسان السياسية تهدف إلى تحقيق حاجاته البيولوجية المتمثلة في الغذاء ، والتي لا يستطيع تحقيقها منفرداً ، وهي ضرورية لحياة الإنـسان ، فـلا يمكـن أن يستمر ويبقى بدون تحقيقها ، وهذا مـا يتطلـب منـه التعـاون والتفاعـل والتبـادل وتقـسيم المهـام والوظائف لتحقيق هذه الحاجات ، وإذا اعتبرنا مع أبن خلدون أن هذا هو سبب الاجتماع الـسياسي ، فمعنى ذلـك أن حياتـه الـسياسية المجـسدة في الدولـة هـي عبـارة عـن عـارض سـياسي نـاتج عـن الخصائص الحيوانية والظروف الطبيعية ، ومـا حـصل مـن الخـيرات في البـدء ، غـير أن واقـع الحيـاة الاجتماعية والسياسية ومظاهرها مخالفة لـذلك لأنهـا لا تـسير بـصورة اعتباطيـة ، وإنمـا هـي تـسير حسب طبائع معينة وسنن محدودة لا تحيد عنها ، يبنيها الإنسان لذاته لكي يطور بها جميع مظاهر حياته، ويسعى دائماً إلى معرفة هذه السنن والقوانين ، وهذا مـا صرح بـه أبـن خلـدون نفـسه حـين قال: (من خواص النفوس البشرية التشوق إلى عواقب أمورهم ، وعلـم مـا سـيحدث لهـم مـن حيـاة

159 - المصدر السابق، ص90.

وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقـي مـن الـدنيا ، ومعرفـة مـدد الـدول وبقائهـا ، فالتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها)160.

وهنا يتجاوز أبن خلدون الحاجـات البيولوجيـة وبالتـالي يخـرج مـن النفـق الأول الـذي رسمه للوجود الإنساني ، حيث أنـه يـربط الاجـتماع الإنـساني بـالعمران الـذي كـان محـور فكـره ، فتحقق الاجتماع معناه تجـسيد العمـران الإنـساني الـذي يتمثـل في صـفات الحيـاة التـي يعيـشها الإنسان من أخلاق ، وعادات ، وقيم ، وعلـوم وفنـون ، ومـسكن ، وديـن ، وقـوة وضـعف ، وهنـا تصبح العلاقة جوهرية بين الاجتماع الإنساني وعلم العمران ، الذي هو صفة إنسانية ، وهنا تـصبح العلاقة تستلزم تنظيماً أو مجموعة من الأدوات والإمدادات المؤسسية ، ومن هنا يصبح هذا العلم مستقل بذاته ، وله موضوعاً خاصاً به يتميز به عن سائر العلوم ، ومن ثم يقول أبن خلدون بشأن هذا العلم ، أنه علم مستنبط النشأة لم يصل إليه أحد من الخليقة ذلك أنه : (خـبر عـن الاجـتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمـران مـن الأحـوال : مثـل التـوحش ، والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر على بعضهم بعض ، وما ينشأ عن ذلك مـن الملـك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعـزم ، وسـائر مـا يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)161.

فالاجتماع الإنساني عندئذ لا يتحقـق إلا في ظـل علـم العمـران وهـو أسـاس تنظيمـه وتنظيم ما يتبعه من مهام وأعـمال ، لأن الاجـتماع البـشري حتـى وإن كـان طبيعيـاً فهـو غـير قادر على تنظيم ذاته ، ولذلك لا بد مـن علـم ينظمـه ويوجهـه ، وذلـك هـو علـم العمـران ،

160 - المصدر السابق، ص88-89.

161 - نفس المصدر، ص93.

وهنـا تتـضح العبقريـة الخلدونيـة في إدراك العلاقـات الـسببية في عنـاصر الوجـود ، وكيفيـة تناسـقها وترابطها ، فهو لا يدرك العناصر متصلة كما فعل أسلافه من المسلمين من قبل ، وإنما يربطهـا بعوامـل ، وأسباب هي ضرورة وجودها واستمرارها وهذه عناصر جديدة في الفكر الخلدوني ، لم يقف عليها ممن سبقوه وهي التي يشير إليها مراراً في المقدمة.

وأبن خلدون لا يتوقف عند هذا الحد فحسب بل أضاف أشـياء أخـرى جديـدة إلى الاجـتماع البشري من حيث الهدف والوظيفة والحركة والصيرورة عن السابقين عنه لأن تفكيره لم يتغذ فقـط مـن الكتب والمؤلفات ، والدراسات ، بل أيضاً من ممارساته السياسية المختلفـة والمتقلبـة ، التـي حـاول مـن خلالها تبيان البني الاجتماعية للمغرب العـربي عـلى وجـه الخـصوص ، ومـن ذلـك فهـو جـدير بتفـسير التقلب السياسي الذي اختبره.

ويضيف أبن خلدون هنا إلى أن سبب الاجتماع البشري لا يعود إلى حاجـة الإنـسان لغـيره في تحقيق الغذاء باعتبـاره مـن أهـم حيويـات الوجـود فحـسب ، وإنمـا هـو محتـاج إلى غـيره مـن البـشر لأنه مهدد في هذه الحياة عن البقاء أو الاستمرار، وهذا التهديد قد يأتيه مـن أبنـاء جنـسه أو المحـيط المتواجد فيه ، وهذا الوضع يتطلب المدافعة التي لا تتحقق إلآ باجتماعه مـع غـيره مـن أبنـاء جنـسه ، حيث يقول أبن خلدون : (وكذلك يحتج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بعضهم مع بعض ، لتحقيق الأمن المشترك بينهم الذي يضمن لهم جميعاً البقـاء والاسـتمرار، ويزيـل عـنهم كـل خطر)162.

162 - المصدر السابق، ص 247.

ثالثاً: علم العمران وأنواعه:

إن أبن خلدون جعل من المجتمع الإنساني كله مادة لدراسته وتحليله وتأمله ، وتتبع مختلف الظواهر المحيطة به ومدى تأثيرها في حركته وصيرورته منذ نشأته الأولى في مرحلة البداوة إلى وصوله إلى مرحلة الحضارة ، وما يتبع ذلك من تغيرات على جميع أنماط حياته وسلوكياته ، ورغم تعقيدات كلمة العمران عند أبن خلدون إلا أنها تعني عموماً الجماعة التي عمرت مكاناً ما ، أي سكنته واستوطنته ، فهي عندئذ تعني مفهوماً جغرافياً وديمغرافياً ، أو بعبارة أخرى الأرض المسكونة ، التي تحدث فيها النشاطات الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية ، أي مجمل الظواهر الإنسانية ، الدالة على فاعليته في المحيط والأشياء ، وقدرته على تكييفها وفقاً لحاجاته ، ولنمط حياته ، وإجمالاً فهي ما يستطيع صنعه من حضارة.

ومما سبق فإن علم العمران كما حدده أبن خلدون هو العلم الذي يبحث في جميع أنماط التجمعات السكانية من بدوية وحضرية ، أو بعبارة أخرى هو العلم الذي يشكل موضوعاً لعلم التاريخ ، ولذلك فلا يمكن للتاريخ أن يستغني عن موضوعه ، ولدراسة هذا العمران البدوي مبرزاً خصائصه العامة ، وما يلحقه لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة ، منتقلاً بعد ذلك إلى العمران الحضري وخصائصه ومظاهر تشكله ، متبعاً في صيرورة الانتقال المنهج العلمي الذي يعتمد على الاستقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف من خلاله الواقعات والظواهر الاجتماعية كما هي ، وكما تجري وتحدث وفق تطورها التاريخي، وفي هذا الانتقال ، وبهذا المنهج يكتشف أبن خلدون علمه الجديد ، الذي يقول بشأنه : (وأعلم أن الكلام لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة ، منتقلاً بعد ذلك إلى العمران الحضري

وخصائصه ومظاهر تشكله)163، متبعاً صيرورة الانتقال المـنهج العلمـي الـذي يعتمـد عـلى الاسـتقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف مـن خلالـه الواقعـات والظـواهر الاجتماعيـة كـما هـي ، وكـما تجـري وتحدث وفق تطورها التاريخي ، وفي هذا الانتقال ، وبهذا المنهج يكتشف أبن خلدون علمـه الجديـد ، الذي يقول بشأنه : (وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزيـر الفائـدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية (...) ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ، فقد خـالف موضـوعه موضـوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه)164.

من هنا يصبح هذا العلم متميزاً عن العلوم المتداولة والقريبة منه كالمنطق الذي هو مـنهج للمعرفة – كما بينا من قبل – أكثر منه موضوعاً لها ، فعلم الخطابة الذي هو جزء من المنطق وظيفتـه هي استمالة الجمهور إلى رأي معين أو صدهم عنه ، وفائدته تكمن في التأثير على هذه الجماعة أو تلك ، فهو علم إقناعي ، والإقناع لا يتطلب بالضرورة دراسة الواقعات الاجتماعية دراسة موضوعية ، تـسمح باستنتاجات علمية ، وكذلك بالنسبة للعلم المـدني أو علـم الـسياسة الـذي يـدرس جوانـب جزئيـة مـن الظاهرة العمرانية ، ويتعلق بما يجب أن تكون عليه ، ولا ينظر إليها كما هي بعللهـا وأسـبابها ، أي أن هذا العلم بدوره لا يرتكز على البحث الوضعي الموضوعي الذي تكون أحكامه برهانية محققـة وقائمـة على أسس متينـة ، وعمومـاً فهـما علمـين يهـدفان إلى منفعـة خاصـة ، أكـثر منهـا عامـة ، بيـنما علـم

163 - د. طه حسين، مصدر سابق، ص 201.

164 - المصدر السابق، ص 203.

العمران هو وحده القادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي.

وقد ميز أبن خلدون بين نوعين من العمران: البدوي والحضري ، مرتبين بحسب الوجود والأسبقية ، وهما عنده لا يمثلان صورة للتعارض ، وإنما يمثلان نموذجاً للتطور الحضاري المرتبط بالمجتمع وظواهر، السياسية ، والنفسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، مما يجعله قابلاً للدراسة والبحث والتفسير، فهما عنده ظاهرتان من العمران ، ولكنهما يرتبطان بعمر لا يتجاوز الحضارة ، حيث يقول ابن خلدون: (إن العمران كله من بداوة وحضارة ، وملك وسوقة ، له عمر محسوس)165، وعمره يرتبط بنمو الحضارة وتطورها التي تكون هي آخر هذا العمر، إذ أن الحضارة في العمران غاية لا مزيد وراءها.

1- العمران البدوي:

وهو المرحلة الأصلية في كل تجمع بشري ، ولذلك فهو المرحلة التي تسبق مرحلة الحضارة ، وهو مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية لا بد من المرور بها، ومن ذلك يقول أبن خلدون أن: (البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا تنتهي إلى الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة (...) ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحاضر ومتقدم عليه (...) وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها)166، والعمران البدوي يتميز عن العمران الحضاري الذي يليه بمجموعة من الصفات والخصائص منها:

---

165 - د. كامل عبادة، مصدر سابق، ص 345.

166 - المصدر السابق، ص345.

-أن معاش البدو قائم على توفير الحاجات الضرورية من مأكل ومشرب وملبس، ومسكن، فبيوتهم من الوبر والـشعر والـشجر، أو مـن الطـين والحجـارة ، والمغـاور والكهـوف، أمـا طعـامهم فيتـسم بالبساطة ولا يخضع لتصنيع إلا ما مسته النار، ولذلك تقتضي الحياة البدوية أن يعيش أفرادهـا في صراع دائم ومستمر مـع الظـروف الطبيعيـة، وهـذا مـا يتـسبب في تباعـدهم مـن حيـث الـسكن والإقامة ، وإن كانت بينهم روابط فإنها لا تعدو أن تكون روابط أسرية قائمة على التعـاون لا عـلى الاستغلال.

-إن الطابع الاقتصادي للبدو يختلف حسب أبن خلدون باختلاف بيئتهم فمنهم من يعيش عـلى الفلاحة من زراعة وغراسة ، ومنهم من يعيش على تربية الأنعام من غنم وبقر ونحل ، وغـيرهم ، ويتميز عيشهم بالتقشف والشظف ، وذلـك مـما لا يـسمح لهـم بـأي فـائض في الإنتـاج يمكـن توظيفه ، فهو إنتاج خاضع لتقلبات الطبيعة ، أمـا الوسـائل الاقتـصادية في الإنتـاج فهـي وسـائل بدائية بسيطة.

-الطابع العمراني بسيط جداً لا يعرف التخطيط.

-اقتصاد البادية هو نشاط بشري يؤدي إلى تلبية الحاجات البسيطة

-إن أهل البادية ورغم خشونتهم في العيش والتوحش في الحياة إلا أنهم أقرب إلى الخير وأدنى للشجاعة، وأخلاقهم مستقيمة بعيدة عـن الانحـراف، وأذهـانهم ثاقبـة في المعـارف والإدراكـات لـصفائها ونقائهـا، وروحهم المعنوية عالية، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

هـذه أهـم خـصائص المرحلـة البدويـة مـن الناحيـة الاقتـصادية ، أمـا مـن الناحيـة السياسية فنظراً لطبيعة المرحلة فإن الجماعة السياسية مكونة من القبيلة ، وكل قبيلـة تـرتبط

بالسلطة السياسية بعلاقات النسب ، فرئيس القبيلـة هـو الـذي يجـسد التـضامن القـائم عـلى عـصبية القرابة، ومن ثم تتشكل قوة العصبية التي تمارس بها السلطة على باقي العصبيات بما تتـوفر عليـه مـن قوة مادية وأخلاقية ، ومن ذلك يقول أبن خلـدون أن الرئاسـة لا تكـون إلا بالغلـب: (وجـب أن تكـون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها. فـإذا وجـب ذلـك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصب المخصوص بأهل الغلـب علـيهم ، إذا لـو خرجـت عـنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصائبهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة)167.

ومن ثم فإن البدو هم وحدهم القادرون على تأسيس الدول وإقامتها، بـسبب مـا يتـوفرون عليه من وحدة وتلاحم، وثقة في أنفسهم يعتمدون عليها، في تأسيس دولـتهم وفي المدافعـة عنهـا، إذ لا يوكلون هذا الأمر لغيرهم لقدرتهم على تنفيذ فعلهم، فهم كما يقـول أبـن خلـدون: (قـائمون بالمدافعـة عن أنفسهم لا يوكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون الـسلاح ويتلفتـون عـن كل جانب في الطرق ... واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليهـا متـى دعاهم داع ، أو استنفرهم صارخ)168.

وعندما يؤسسون الدولة ، ويصبحون يعيشون على ما تقدمه لهم الـسلطة الـسياسية التي بنوها، يـشعرون بالرفاهيـة ، ويـستمرون في البحـث عنهـا، وعنـدما تتحقـق لهـم تحـول حياتهم مـن حيـاة الكـد والجـد ، إلى حيـاة الرخـاء والاسـترخاء ، فتتحـول حيـاتهم مـن نمطهـا البدوي إلى النمط الحـضري ، وهنـا تـصبح تجليـات البـدوي هـي في نمـط عيـشه وفي سـلوكه

167 - غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد موسى، الطليعة، مصر، 1967، ص276.

168 - نقس المصدر.

وأخلاقه ، ولا شيء سواها يحدده ، وهو دائماً يسعى إلى تغيير هذا النمط المظهري ، أو بعبارة أخـرى أن حياتهم هي دائماً في حركة ديناميكية تسعى إلى تجاوز نفسها، ولا يمكن أن يحدث لها ذلـك إلا بتوسـط الملك باقي الحضارة ، بمعنى المدينة والسلطة السياسية معاً.

2- العمران الحضاري:

فهو المرحلة التي تلي المرحلـة البدويـة بعـد أن يمـر بمراحـل مختلفـة تأخـذ أزمانـاً وأجيـالاً ، وسمي سكانها بالحضر لأنهم يسكنون المدن والأمصار، وهم أصل من البدو حيـث يقـول أبـن خلـدون: (فقد تبين أن وجود المدن والأمصار لها. كما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة الذي هو متأخر عن عوائد الضرورة المعاشية ، والـلـه أعلم)169، لكن تطور نمط معيشتهم واتساعه ونمو ثروتهم التي يعتمدون فيها على الصنائع المختلفة ، وكذلك على التجارة ، التـي تـدر علـيهم الـشيء الكثـير هـو الذي يؤدي بهم إلى الدعة والسكون ، لأن من تكثر ثروتهم هم الذين يحبون الانتقال إلى الحضر حيـث تكون الراحة والتمتع بملاذ الثروة العظيمة، أي أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، حيث يقول أبن خلدون: (ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فـوق الحاجـة مـن الغنـى والرفاهة، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائـد عـلى الـضرورة، واسـتكثروا مـن الأقـوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ... فيتخذون القصور والمنازل، ويجـرون فيهـا الميـاه، يعـالون في صرحهـا، ويبـالغون في تنجيـدها، ويختلفـون في اسـتجادة مـا

169 - المصدر السابق، ص276.

يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحـاضرون، أهـل الأمصار والبلدان)170.

كما يحدث على مستوى الممارسة السياسية أن تـؤدي هـذه المرحلـة إلى النفـوذ بـالحكم الانفراد به ، بعد أن كان مشتركاً في المرحلة الأولى ، وينتقل به صاحبه من البادية إلى الحضر حيـث يعتمد فيه على عصبية ضعيفة ، لكنـه يتمتـع بـالحكم وبثمـرات الملـك وحـده وفي هـذه المرحلـة تتأسس الدولة ، وتوجد حياة سياسية في شكل مؤسسات خلفـاً لعلاقـة النـسب التـي تـربط أفـراد المجتمع في مرحلة البداوة، ومن ثم تزول روابط العصبية بينهم فيتحولوا إلى كـسالى جبنـاء قلقـين على راحتهم ، ضعفاء مشتـتـين لا يقدرون على الوقوف في وجه العصبيات المترصدة لدولتهم ، فـلا يقدرون على حمايتها.

ويحـدث في هـذه المرحلـة واقـع حـضاري متميـز بخصائـصه المتمثلـة أساسـاً في الاهـتمام بالكماليـات والتفـنن في الأعـمال العلميـة والـصناعية ، وكـذا يحـدث تـشابك عـلى مـستوى العلاقـات الاجتماعية نتيجة اتساع نطاق المجتمع ، وكثرة عدده ، وكل ذلـك يـؤدي بهـم إلى الانحطـاط والانهيـار، سواء للأسباب الاقتصادية التي ذكرناها ، أو لأسباب سياسـية وخلقيـة ، واجتماعيـة ، والتـي يقـول أبـن خلدون بشأنها أن : (الحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعـة ، أو ترفعـاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف ، كلا الأمـرين ذمـيم ، وكـذلك لا يقـدر عـلى دفـع المـضار(...) والحضري بما قد فقط من خلق البأس بالترف المربى في قهر التأديـب والتعلـيم ، فهـو لـذلك عيـال عـلى الحامية التي تدافع عنه)171.

170 - نفس المصدر.

171 - المصدر السابق، ص287.

وأهم ما نسبه أبن خلدون لأهل العمران الحضري هي تلك الصفات اللاأخلاقية التي تتكـون فيها بفعل الحضارة والتمدن ، ومن ضمن ما يصفهم به أنهم : (أجرياء على الكـذب والمقـامرة والغـش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات ، ثم تجدهم – لكثرة الشهوات والملاذ الناشـئة عن الترف – أبصر بطرق الفسق ومذاهبه ، والمجاهرة به وبدواعيه ، واطراح الحشمة في الخوض فيـه .. وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينـالهم مـن القهـر، ومـا يتوقعونـه مـن العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم)172، وإذا اتصف سكان العمران بصفة عامة، لذلك يقول أبن خلدون : (واعتبر ذلك في الحيوانات العجم (...) إذ زال توحشها بمخالطة الآدميين ، وأخصب عيشها ، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة ، حتـى في مـشيتها وحـسن أدبهـا ، وكـذلك الآدمـي المتـوحش إذا أنـس وألـف ، وسـببه أن تكـون الـسجايا والطبـائع إنمـا هـو عـن المألوفـات والعوائد)173.

رابعاً: الوازع والحضارة:

يعتبر ابن خلدون أن وجود الوازع في الحياة الإنـسانية ضرورة تفرضـها طبيعـة هـذه الحياة نفسها، لأن هذا الكائن مجبول بالفطرة على الخير والشر معاً، على التعاون والعـدوان ، على الصراع والتنافس ، ولحفظ هذه الحياة وضمان بقـاء اسـتمرار النـوع الإنـساني ، وتحقيـق التعاون ، وكبح العدوان الحاصل بـين البـشر الـذي يـؤدي إلى الظلـم والتقاتـل والتنـازع ، مـما يخلـق حيـاة مليئـة بـالفوضى والاضـطراب ، كـان لا بـد مـن وجـود " وازع" يحقـق ذلـك ، إذ يقول أبن خلدون : (فمـن أخـلاق البـشر فـيهم الظلـم والعـدوان بعـضهم عـلى بعـض، فمـن

172 - هاملتون جب، في النظم والفلسفة والدين، المركز العربي للكتاب، دمشق-سوريا، (د.ت)، ص37.

173 - نفس المصدر، ص38.

امتدت عينه إلى متاع أخيـه امتـدت يـده إلى أخـذه، إلى أن يـصده وازع)174، وكـذلك فـإن : (الآدميـين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعـضهم عـن بعـض)175، ولكـن هـل يعني أبن خلدون بالوازع السلطة السياسية المادية التي تتمثـل في الدولـة وأجهزتهـا، أو أنـه يعنـي بـه السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض حالات معينة ؟.

إن ابن خلدون يركز على الوازع في الحياة الاجتماعية في شكلين أساسـيين: مـادي ، ومعنـوي ، فالمادي هو الذي يتمثل في الممارسة القائمة على القـوة والغلبـة ، والقهـر والتـسلط، أمـا المعنويـة فهـي الخاضعة إما لسلطة مجتمع القبيلة الذي يلتزم فيه كل فـرد بمجموعـة مـن الالتزامـات تـشكل وازعـاً ، ويصبح كـسلطة اجتماعيـة يمـارس عـلى كـل فـرد في المجتمـع ، يـستمد سـلطته مـن خـصائص الحيـاة الاجتماعية السائدة ، وهناك وازع معنوي آخر ولكنه لا يمثل نفس القوة التـي يمثلهـا الأول ، ولكـن لـه تأثير على الحياة الاجتماعية ، ويتمثل هذا الوازع الأخلاقي أو الديني ، فهو وإن لم تكـن لـه قـوة الـردع فإنه له أهمية في تقوية الروابط الاجتماعية.

ولكن ما هي أهمية الوازع بصفة عامة على مستوى تطـور الحيـاة الإنـسانية إنـه في النهاية هو الذي يحقق للمجتمع الحضارة التي هي غايتـه القـصوى ويتجـاوز فيهـا الـضروري من المعاش ، فالوازع هنا ليس عملية إكراهيـة تعـسفية ، وإنمـا هـو عمليـة تقـود إلى تحقيـق المصلحة العامة ، التي لا يمكـن أن تكـون إلا عـن طريـق توجيـه الإنـسان إلى الرقـي والتقـدم الحـضاري ، ويـصبح ذلـك الـوازع نفعـي خـيري ، يقـود إلى الحـضارة التـي هـي: (التفـنن في

174 - نفس المصدر، ص39.

175 - نفس المصدر.

الترف واستجادة أحواله ، والتكلف بالصنائع التي تؤنق مـن أصـنافه وسـائر فنونـه ، كالـصنائع المهيئـة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ، ولسائر أحوال المنزل ، وللتأنق في كل واحدة من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها)176.

وعلى هذا فإن غاية الحضارة أو الاجتماع السياسي من وجهة نظر أبن خلـدون يكـون نتيجـة سببين رئيـسيين ، هـما الـضرورة البيولوجيـة الاقتـصادية والـضرورة الدفاعيـة الأمنيـة ، اللـذان يـدفعان الإنسان إلى الاستئناس والتجمع من أجل المحافظة على البقاء والاستمرار.

وهذا التأكيد من ابن خلدون على هذين المبدأين ليس معناه أن وجهتـه وجهـة ماديـة ، كما تدعي بعض الدراسات الإيديولوجية لفكرها التي حاولـت توجيهـه إلى وجهـة لم يكـن يهـدف إليها ، وقولته ما لم يقل ، وحملته ما لم يحتمل ، لأن أبن خلدون يخلص من أفكـاره إلى أن الهـدف من الاجتماع الإنساني كله هو تجسيد للغاية التي خلق من أجلها الإنسان هي اسـتخلافه في الأرض وتعميرها.

وهذا هو أساس العمران الخلدوني الـذي يـصبح في علاقـة جوهريـة وقانونيـة ، بينـه وبين الاجتماع البشري أو الإنساني الذي ينتظم في صـورة مدنيـة أو سياسـية تـشكل مـا يعـرف بالمجتمع المدني المتكامل الذي تبلغ فيه الدولة " الوازع" قمتهـا الحـضارية التـي تتجـاوز فيهـا تحقيق الحاجات البيولوجية إلى البناء المعرفي النظري الذي تتولد عنه جميـع العلـوم النظريـة التي هي أسمى مراحل الكينونة الإنسانية، ومن ثـم فـإن الدولـة أو الملـك " الـوازع" بالنـسبة

176 - المصدر السابق، ص 40.

للعمران هو بمثابة الصورة للمادة: (وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها ، وقد تقـرر في علـوم الحكمـة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتـصور، والعمـران دون الـدول والملـك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع)177.

إن الحضارة التي يخلقها " الوازع" تحدث في حقيقة الأمر بعد الاكتفاء الذي يحققـه الإنـسان لنفسه في جميع جوانب حياته، أي عندما يصبح يتفنن في صورة حياته وأنماطها، ولذلك فإن الحضارة ما هي إلا مرحلة متأخرة عن المرحلة الطبيعية الأولى المتمثلة في البداوة وتكـون غايتهـا، إذ أنـه إذ حـصل لأهل العمران الترف والنعمة دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلـق بعوائـدها، فالحـضارة هـي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران.

إما إذا انقرضت الدولة "الوازع" في مجتمع ما تراجعت فيه الصورة الحضارية التي تعبر عن الماهية الإنسانية، ولكن هذا التفاعل الإنساني في ظل الدولة لا يتم في كل الحـالات في إطار إنساني أخلاقي، وإنما قد تتبعه أفعال وأعمال لا أخلاقية تؤدي إلى التنـازع والتقاتـل والتناحر مبعثه روح الطموح والظلم والعدوان المتأصل في طبيعة الإنسان، وهـذا مـا يـؤدي بالضرورة للحفاظ على الاجتماع الإنساني إلى ضرورة وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض (لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعـدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفـع العـدوان عـنهم لأنهـم موجـودة لجمـيعهم فـلا بـد مـن شيء آخـر يـدفع عـدوان بعـضهم عـن بعـض .. فيكـون ذلـك الـوازع واحـداً مـنهم

177 - المصدر السابق، ص41.

يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان)178.

إننا إذ تفحصنا نصوص ابن خلدون سواء في هذا النص أو غيره من النصوص يمكننا القول أن الرجل كان يهدف في مسعاه الفكري لا إلى تبيان الظواهر والعوامل المـشكلة لحياتنـا الإنـسانية فحسب ، وإنما كان يهدف إلى وضعنا أمام ما يحيط بنا وما يشكل هويتنا ووجودنا لكي نقف عليه من جهة ، ومـن جهـة أخـرى نحـاول تكييفـه مـع حياتنـا الإنـسانية المتميـزة ، إنـه يعطينـا الأداة المتضمنة في ذاتها الوسيلة التي تحافظ بواسطتها على الدولة " الوازع " التي هـي مـصدر إنـسانية الإنسان كما هي مصدر عمرانه وحضارته ، إنها هي فاعليـة الإنـسان في التـاريخ ، أو هـي التـاريخ الذي يضمن استمرارية الإنسان.

إن فاعلية الإنسان من هذا المنظور لا يمكن أن تتوقف عند حد ولا يمكن أن تؤثر على وجـود الدولة التي تمارس فيها هذه الفاعلية أو بعبارة أخرى أن ما كان ابن خلدون يعتبره الحد النهائي للدولة عندما تصل هذه الفاعلية إلى حد الأقصى " الحضارة" أي زوالها ، إن هذا مـن وجهـة نظرنـا لا يرتبطـان بقانون كالقانون الطبيعي أو البيولوجي، وإنما يرتبط بالممارسة الإنسانية ذاتها المتمثلة في مجموع القيم الأخلاقية المشكلة للحياة فهي وحدها المسؤولة عن الاستمرارية والوجود ، وعن الزوال والاندثار، إذ قـد تصل أمة ما إلى قمـة الحـضارة ولكنهـا تـدوم وتـستمر إذا عرفـت كيـف تكيـف قيمهـا الأخلاقيـة مـع متطلبات الحياة ، وما الحضارات المعاصرة إلا أكبر شاهد على ذلك.

---

178 -د. محمد المسير، المصدر السابق، ص 212.

خامساً: العصبية وعلاقتها بالحكم السياسي:

1- مفهوم العصبية:

تشكل العصبية عند ابن خلدون أهمية أساسية في نظرية العمران ، لذلك أولاها أهمية بالغة ، وخصص لها مجالا كبيراً في مقدمته ، وكانت مجالات لكثير من التعريفات والمفاهيم ، كل واحد أخذها بمفهوم معين ، فمنهم من أعتبرها هي روح التكاتف الذي يظهر بين أفراد قبيلـة مـا أو طائفـة معينـة ، ومنهم من يعتبرها هي روح الجسد الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى مهنـة واحـدة ، ومـنهم مـن رآها هي الجبلة النفسية التـي تبنـى عليهـا كـل الأجهـزة الـسياسية ، والاجتماعيـة ، إلى غـير ذلـك مـن المفاهيم.

ولكنها عموماً ، رابطة سواء بين أفراد قبيلة ، أو جماعة بدويـة ، وهـذه الرابطـة في مظهرهـا العام رابطة معنوية ، لا يظهر تشخيصها إلا في حالة التعصب ، ولكـن لـيس التعـصب بـالمعنى اللغـوي للكلمة ، وإنما هو الذي يؤدي إلى بناء تكوين اجتماعي متماسك تظهر من خلاله الفاعليـة الـسياسية ، وأبن خلدون كان واضحاً في معناه لها ، حيث كان يعتبرها هي الالتحام بالنسب أو ما يكون في معنـاه ، كالحلف والولاء ، وبهذا فالعصبية عنده ظاهرة اجتماعية طبيعية ناتجة عن الاستعداد الفطري المتمثـل في القرابة الدموية التي تولد عنها ظاهرة الحماية والمدافعة بين أفراد العصبية ، ومن ذلك فهـي إحـدى الخواص الذاتية في الاجتماع البشري ، لأن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ، ومن صـلتها النعـرة على ذوي القربى وأهل الأرحام ، فهي عندئذ رابطة اجتماعية سـيكولوجية شـعورية ولا شـعورية معـاً ، تربط أفراد جماعة ما ربطاً مستمراً، يبرز هذا الربط ويشتد خصوصاً عنـدما يكـون هنـاك خطـر يهـدد أولئك الأفراد سواء كأفراد أو كالجماعات.

وعلى هذا الأساس كان ابن خلدون في تحليله للعصبية وكغيرها من المفاهيم الأخرى التي بنا عليها نظريته يجعل من الواقع المعاش مقياساً واستقصاء لها ، لـذلك كـان قـد حـدد لهـا ثلاثـة عنـاصر أساسية تكون أبعادها المختلفة .

- العنصر الأول هو العنصر البيئـي أي أن العـصبية لا تكـون إلا في البـدو أو المجتمعـات البدوية ، التي تكون فيها الروابط قوية ، يذوب فيها الفرد داخل الجماعة التي ينتمـي إليها ، والجماعة تتقمص الفرد وتحميه وتدافع عنه ، فـالفرد البـدوي إذا تبـع لعـصبية فإنما يكون ذلك تعصباً لنفسه ، وكذلك فإن الجماعة عنـدما تهـب لمنـاصرة أحـد أفـراد القبيلة فإنها تتعصب لنفسها، ومن ثم فإنها بمثابة الوحدة الداخلية للجماعة تشكل لها الإرادة الجماعية ، أو القوة للحصول على السلطة أو خير الجماعة ، وذلك لأن العصبية في البدو أشد وأقوى من أي مكان آخر.

- أما العنصر الثاني فهو العنصر الإحيائي وهو الذي يظهر في صورة اجتماعيـة وفيـه يـذب الرجل عن حريم صاحبه ، ويعمل على نصره.

- أما العنصر الثالث فهو العنصر المتعلق بالجانـب الاقتـصادي والـسياسي، وفيـه يـستلزم إنكار مبدأ المساواة بين أفراد القبيلة ، وإخـضاع أفـراد الجماعـة لنظـام تسلـسلي يـبرز العصبية ، وفي هذا النظـام يظهـر الـزعيم في القبيلـة الـذي ينظـر إليـه نظـرة إعجـاب وتقدير، وتكـون لـه الـصلاحيات المطلقـة في تـسيير شـؤون القبيلـة وتحقيـق وحـدتها وكينونتها ، وجاعلاً من العصبية القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهـة، سـواء كانت مطالبة أو دفاعاً.

2- العصبية والحكم السياسي:

لم تكن العصبية عند ابن خلدون غاية في ذاتها ، وإنما هـي وسـيلة لغايـة أسـمى منهـا وهـي تأسيس الدولة عن طريق ما تميز به من قوة مادية ومعنوية ، ولذلك فهي عنده ليست رابطة بين أفـرد جماعة ما ، وإنما هي تتجاوز ذلـك لكونهـا تعـد عنـده مـن العنـاصر المؤسـسة للمجتمعـات الـسياسية وخصوصاً الدولة ، وهي سابقة عنها ، فهي سياسة لأنها قوة الواقع الذي يعبر عن قوة السلطة الضمنية والفعلية لعائلة كبيرة ، ومن ثم فإن : (الدولـة بالحقيقـة الفاعلـة في مـدة العمـران إنمـا هـي العـصبية والشوكة)179.

وعليه فإن العصبية هي التي تكون روح الجماعة والهدف المشترك بـين أفرادهـا ، وأن هـذه الروح هي التي تشكل القوة في كل أمر يحمل عليه الناس ، وما دام الملـك أو الدولـة مـن الأمـور التـي يحملون عليها كان لا بد من وجود عصبية تكون غايتها الطبيعية هي الملك والـسيادة والتوسـع فـيهما، وذلك ليس من منطلق الاختيـار وإنمـا مـن ضرورة الوجـود ، فنتيجـة للقـوة والرهبـة التـي تتمتـع بهـا العصبية تقود أصحابها إلى الرئاسة ، ومن ذلك يقول أبن خلدون: (ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجـب أن تكـون عـصبية ذلـك النـصاب أقـوى مـن سـائر العـصائب ليقـع الغلـب بهـا، وتـتم الرئاسـة لأهلها)180، ولما كانت الرئاسة عند ابن خلدون سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهـر وإلـزام ، وهو الغاية التي تجري إليها العصبية.

وفي الملك يحكم الحـاكم زمـام الأمـور بـالقوة والقهـر والتـسلط، ومـا دام البـشر محتاجون إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض بالقوة والقهـر، فـلا بـد أن يكـون هـذا

179 - محمد يوسف، المصدر السابق، ص39.

180 - نفس المصدر.

الحاكم ذا عصبية قوية حتى تتم له الغلبة ، بذلك يحصل للملك الذي يعتبره ابن خلـدون : (أمـر زائـد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد ، وصاحبها متبوع ، ولـيس لـه علـيهم قهـر في أحكامـه ، وأمـا الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها)181، ومن ثم فـإن غاية التغلب الملكي غاية للعصبية التي هي سلطة سياسية تجعل من قوتها رئيـساً يكـون هـو صـاحب الدولة المؤسسة.

ومن هنا فإن الحكم السياسي الذي تسعى العصبية إلى تجـسيده لا يـتم باختيـار، وإنمـا يـتم بضرورة الوجود وترتيبه ، ومن ثم كان الملـك صـورة طبيعيـة للإنـسان لمـا فيـه مـن طبيعـة الاجـتماع ، والوصول إليه لا يكون إلا بالعصبية التي تحميه وتدافع عنـه ، كـما تطالـب بـه ، لأنـه كـما يقـول أبـن خلدون منصب شريف وملذوذ يشتمل على الخـيرات الدنيويـة والـشهوات البدنيـة ، والمـلاذ النفـسية ، لذلك يقع عليه التنـازع والتقاتـل والحـروب ، ولكـن العـصبية المـصاحبة للملـك والمؤسـسة قـد تكـون ضرورية في مرحلة التأسيس والتمهيد فقط، أما إذا استقرت الدولـة وتأسـست فإنهـا قـد تـستغني عـن العصبية ، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في الفصل الذي عنونه في المقدمة بعنوان: (قد يحـدث لـبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية)182، و(ذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كبير على الأمـم والأجيال ، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد)183.

والعصبية الحقة المؤسسة للدولة القوية ، ليست هي التي تبنى على أمور مادية بحته ، وإنما هي التي تتحالف إما مع الأخلاق أو الدين ، أو مع دعوة من دعوات الحق ،

181 - نفس المصدر.

182 - د. علي الوردي، المصدر السابق، ص 47.

183 - د.عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، مجلد3، ص13.

ومن ثم فإنها تكون حائزة إلى جانب التفوق المادي ، كذلك على من سواها من العصبيات على الفضائل السياسية ، المتمثلة في القيم الاجتماعية العامة الهادفة إلى تحقيق الخير العام ، واستمرار النوع الإنساني ، لأن الحكم الأمثل عند ابن خلدون هو الذي يبني على الرحمة والعطف والرفق بالرعايا ، لا الذي يبني على البطش والقهر والتعسف والاستبداد.

سادساً: السياسة العقلية:

يقرر ابن خلدون أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره ، ويقسم هذه السياسة إلى قسمين: سياسة عقلية، وسياسة شرعية ، فالسياسة العقلية هي التي ينقاد إليها الناس بما يتوقعونه من ثواب الحاكم عقابه لهم بعد معرفته بمصالحهم ، وهي التي تكون أحكامها وقوانينها مفروضة وموضوعة من أكابر الدولة وعقلائها ، أي أنها صناعة إنسانية ، وليست مفروضة من عند اللـه، حيث يقول: (فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية)184، وهذه السياسة نافعة في الدنيا فقط، ولكنها تخرج البشر من حياتهم الحيوانية المتوحشة.

والسياسة العقلية حسب ابن خلدون هي التي تكون على وجهين:

- أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص ، ويكون ذلك بناء على قوة شخصية الحاكم ، وصفاته الحميدة ، ومن ثم يكون متبوعاً من طرف رعيته ، ولها الحق في مراقبته ومحاسبته على جميع ما يقوم به من أعمال وأفعال.

184 - المصدر السابق، ص13.

- ثانيهما يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، وهذه السياسة هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، وإذا أصبح الحاكم في هذه السياسة لا يعود إلى الأمة في التشريعات ووضع القوانين، ويصبح هو وحده مصدر لما يخدم مصالحه الذاتية مهملاً للمصلحة العامة، فإن هذه السياسة تتحول إلى سياسة استبدادية.

وما يشيد به أبن خلدون في السياسة العقلية هو ما كتبه طاهر بن الحسين إلى أبنه عبد الله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما ، وفي ذلك قال أبن خلدون : (وحدث الإخباريون أن هذا الكتاب لما ظهر وشاع أمره أعجب به الناس واتصل بالمأمون ، فلما قرئ عليه ، قال: ما أبقى أبو الطيب ، يعني طاهراً شيئاً من أمور الدنيا والدين ، والتدبير والرأي والسياسة ، وصلاح الملك والرعية وحفظ السلطان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة، إلا وقد أحكمه وأوصى به ، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال في النواحي ليقتدوا به ، ويعملون بما فيه ، هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة ، والله يلهم من يشاء من عباده)185.

فهذا الخطاب في الواقع عبارة عن بيان سياسي من أروع ما ظهر في تاريخ السياسة عند البشر، حسب أبن خلدون ، شمولاً ومخاطبة لأسمى أهداف الاجتماع والسياسة.

وابن خلدون رغم إدراكه للأهمية التي تكتسبها السياسة العقلية إلا أنه يرفض الحكم الذي يقوم عليها لأنه يهتم بمصالح الناس الدنيوية فقط ، المستندة إلى النظر العقلي ،

185 - ابن خلدون، مصدر سابق، ص11.

لأن ما كان بمقتضى : (الحكمة السياسية ، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها من غير نظر الشرع فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله .. وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط)186، بينما الحياة الحقيقية للإنسان ليست هذه فقط ، لأن : (الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذا غايتها الموت والفناء)187.

سابعاً: السياسة الشرعية:

يرى أبن خلدون أن مصالح الناس وشؤونهم ليست دنيوية فحسب ، بل وأخروية ، وما يحملهم على هذه المصالح الأخروية هي السياسة الشرعية ، لأنه : (وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام مقامهم وهم الخلفاء)188، لأنه كما اتضح سابقاً أن الناس في الاجتماع البشري أو العمران لا بد لهم من وازع يرجعون إليه وأن هذا الوازع أو الحاكم إذا استمد أحكامه من شرع منزل من عند الله سمى سياسته بالسياسة الشرعية المنزهة عن كل خطأ وخطيئة ، وعليها ينقاد الناس في حياتهم إلى أحكامها ، التي تكون عن طريق الإقناع والاقتناع الذي لا يمارس فيها الحاكم قهراً وتسلطا على رعاياه ، ومن ثم تكون هذه السياسة " الدينية" أكمل من السياسة الأولى " العقلية" رغم أن كليهما يهدف إلى حمل الكافة على نظام خلقي يتجاوزون من خلاله " ملكهم الطبيعي".

والحكم الذي يخضع فيه الناس إلى هذه السياسة هو حكم" الخلافة" في الأمة الإسلامية ، وهي تستهدف صلاح الناس في الدنيا والآخرة ، وفيها تكون السلطة سياسية

186 - تفس المصدر، ص215.

187 - نفس المصدر.

188 - نفس المصدر.

ودينية معاً ، ويتبنى أبن خلدون من الناحية النظرية حكم الخلافة لأنه يراها هي : (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)189، فالشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره.

وفي هذا الإطار ينحاز ابن خلدون إلى الحكم الشرعي بالنسبة للمسلمين انحيازاً واضحاً لأن الحكم الشرعي يؤدي إلى إيقاظ الضمير الأخلاقي الذي يسميه ابن خلدون بالوازع الداخلي.

فالخلافة أو السياسة الشرعية بهذا المنظور هي الحكم الذي يستمد قوانينه وأحكامه من الشرع ، ولذلك وجب على البشر التشبث بها والسير على طريقها لأنها هي وحدها القادرة على تحقيق النظام السياسي الأمثل بما تكفله من مساواة وعدل ، وابتعاد عن القهر والظلم والاستبداد ، والالتزام عندئذ بها هو النابع من ذاتية الإنسان ، عن طريق فهمه لها ، ومن هنا فكلما كان الوازع الذي يسير الأفراد بمقتضاه ذاتياً داخلياً كلما كان أقوى في الفعل والممارسة ، ولذلك يمكن للدولة أن تعتمد على الشريعة في العقيدة والوعي والأخلاق ، وعلى القوانين في التنظيم السياسي والاجتماعي والدنيوي ، وهذا ما لم تعتمده الدولة العربية حسب عبد الله شريط في صيرورتها التاريخية أي لم تطبق في حياتها السياسية لا النظام الشرعي ولا العقلي، وإنما اعتمدت شيئاً واحداً هو أغراض صاحبها وشهواته.

---

189 - المصدر السابق، ص411.

الدولة

في الفكر السياسي المسيحي

كان لظهور المسيحية الأثر البالغ في تغيير حياة الناس وبلورة كثير من المفاهيم السياسية ، ولا سيما المتعلقة بالدولة ، ونحن نقصد هنا بالفكر السياسي المسيحي هـو ذلـك الفكـر الـذي بـدأ بظهـور المسيحية وامتد إلى نهاية عصر النهضة ، ومـن مبـادئ المـسيحية الـسياسية هـي تأكيـدها عـلى ضرورة خضوع الدولة للقانون الذي يجب أن يسمو فوقهـا ، وهـو القـانون الإلهـي ، وهـذا لم يكـن في اعتقـاد المسيحية على مستوى الدولة فحسب ، بل على مستوى الكون كله ، الذي ينبغي هـو بـدوره أن يكـون تحت طائلة هذا القانون ، وبهذه النظرة أصبح وجود الفرد وحياته يختلف عما كان سـائداً مـن قبـل ، فتحولت حياته من العيش داخل الجماعة كمؤسسة سياسية واجتماعية ، إلى الحياة ضمن الدولـة التـي هي بدورها أصبحت مؤسسة تابعة للكنيسة ، وفي ظل هذه الحياة الجديدة طالبت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفرا ، وإن تعذرت هذه المساواة في العالم الزمني فهي حقيقة بالنسبة للعام الإلهي الخالـد ، وتأخذ شكل العلاقة بين الأفراد والخالق، لكن من الناحية العملية الفعلية لم تكن هذه الدعوة إلا مجرد مسألة نظرية ، لأنه على مستوى الحياة الفعلية لم تكن هذه الدعوة إلا مجرد مسألة نظرية ، لأنه عـلى مستوى الحياة الفعلية بقيت الأمور غامضة ، ومتداخلة.

فالكنيسة ورغم تبنيها مبدأ الفصل بين الحياة الزمنيـة الـسياسية ، والحيـاة الروحيـة من خلال اعتمادها على مبدأ أعط لقيصر ما لقيصر، ولله مـا لله ، فـإن ذلـك الأمـر كـان عـلى مستوى الحياة العقدية فقط ، بينما على مستوى الحياة السياسية فقد بقـي الإنـسان خاضـعاً

لسلطة الحاكم الزمنية وتسلطه ، رغم أن الكثير من المسيحيين كانوا يؤكدون على أن طاعة الحـاكم ، لا تعني طاعة الشخص بل المركز الذي يشغله ، اما مساوئ هـذا الحـاكم أو فـضائله فهـي شيء آخـر غـير التزام الطاعة ، وقد عاشت أوربا طوال العصور الوسطى في ظل سلطان مطلق لا مكان فيـه للفـرد ، ولا يعترف فيه بحقوق أو حريـات ، ولا يقـيم الحـدود عـلى سـلطات الحـاكم ، ولا يخـضعه لأي قاعـدة أو قانون.

وهذه الطاعة والالتزام التي كان ينادي بها المسيحيون والتي يعتقدون فيها أن سلطة الحاكم هي سلطة إلهية مستمدة من عند الـلـه ما هي إلا تثبيتا لسلطة الحكام وتأكيدها، وهي فكرة تتناقض مع الاعتقاد السائد في العصور الحديثة التي ترى أن السلطة السياسية للحكام مـستمدة مـن الـشعب ، ولذلك فلا طاعة للحاكم إلا بقدر التزامه بسلطة الشعب الذي أعطاها له ، ولكن كان الكثير يعتقد أنـه لا تعارض بين أن يستمد الحاكم سلطته من الشعب وبين الطاعة الدينية ، رغم الشرخ الذي حدث على مستوى الحياة الذاتية للفرد أيطيع القيصر الذي يمثل السلطة الزمنيـة ؟ أم يطيـع الكنيـسة التـي تمثـل السلطة الروحية ؟ وحاول المسيحيون إيجاد تفسير لهذه الثنائية واعتبروا أن الإنسان يتكون من جـانبين جسد – روح ، فالجانب الجـسدي منـه هـو الـذي تمثلـه الدولـة ، والجانـب الروحـي هـو الـذي تمثلـه الكنيسة .

ووفقاً لهاتين الطبيعتين في الإنسان كان لا بد من إشرافي ، دولـة – كنيـسة ، وهنـا تحددت العلاقة بين الدولة والكنيسة ، أي أن يعيشا معاً كما تعيش الـروح مـع الجـسد ولا ينفصلان عن بعضهما انفصالاً تاماً ، ويجب أن يتعاونا والتعاون بينهما يتجسد عندما تقـوم كل واحدة منهما بوظيفتها مستقلة عن الأخرى ، فهما منظمتان إلهيتان يراد من وجودهما

حكم الناس ، وطاعة الدولة من أهم فضائل الديانة المسيحية ، وعلى الحاكم من هذه الزاوية أن يرعى الكنيسة ويصونها ويحميها.

ونتيجة لتلك الثنائية والازدواجية في تاريخ المسيحية أدت إلى إهدار كثير من دماء الأبرياء ، وشهدت المسيحية نفسها بدعاً وخرافات وأوهاماً وارتدادات وفي بعض الأحيان إصلاحات ، ولكن كل تلك المظاهر تؤدي في كثير من الأحيان إلى هجوم عنيف على الكنيسة من المواطنين .

وسوف نتناول في هذا الجزء الأول من كتابنا نظرتين متعاكستين في الممارسة السياسية للمسيحية كدين وعقيدة ، وكنظام سياسي .

النظرة الأولى التي يمثلها القديس أوغسطين ترى في المسيحية عامل من عوامل التقدم والتطور والوحدة بالنسبة للمجتمعات التي تؤمن بها ، وتتخذها عقيدة لحياتها .

بينما النظرة الثانية فهي التي يمثلها مكيافيللي ، ويقف فيها موقفاً عكسياً من الكنيسة على الموقف الذي اتخذه منها أوغسطين ، ويعتبر أن كل ما لحق بالمجتمعات الإنسانية وخصوصاً إيطالياً فمرده الكنيسة التي كانت تتدخل في كل شيء في حياة الناس وشؤونهم ، ويمكننا الوقوف أكثر على أفكار المفكرين فيما سنطرحه لهما من أفكار.

القديس أوغسطين

(345 – 430م)

كان لفكر القديس أوغسطين أثره البالغ على الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص، ولا سيما ما كتبه حول مفهوم المدينة وتداعياتها السياسية والدينية، ورغم أن هذه الأخيرة كانت قد شكلت محور الكثير من الفلاسفة السابقين عليه في الديانة المسيحية، إلا أنه استطاع أن يعطي لها مضامين لم تتضمنها الفلسفات السابقة التي تعرضت إلى نفس المسألة ، وسيتضح ذلك من خلال المحاور التي بنا عليها فكره السياسي.

أولاً: مسألة التوفيق بين الفلسفة والوحي:

كان المبدأ العام الذي أنطلق منه القديس أوغسطين هو اعتباره أن الفلسفة قاصرة في إدراك الحقيقة ، وأن الذي يوصلنا إلى الحقيقة سواء عن اللـه أو النفس ، ومن ثم يحقق السعادة هي المسيحية وحدها ، رغم أنه لم يدرك قيمة الدين في حياته إلا بعد بلوغه سن الرابعة والثلاثين من عمره، وقد قضى بقية حياته ينشر المسيحية ويدافع عنها دفاعاً منقطع النظير، وقد كان يؤكد على أنه إذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة ، فما علينا إلا الإيمان والعمل به ، وأن هذا الأخير لا يوجد إلا في العقل ، حيث يقول القديس أوغسطين:

" تعقل كي تؤمن"190، وعلى ذلك فإن مهمـة العقـل هـي تفهـم العقائـد الدينيـة ، وتطهـير القلب من الشوائب ، وهاتين المسألتين المتجسدتين في مهمة العقـل هـما اللـذان يعـبران عـن الفلـسفة المسيحية ، وإذا كان القديس أوغسطين يرى بأن العقل والإيمان متمايـزان بالـذات ، فهـما مجتمعـان في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود.

وكان القديس أوغسطين يرى أنه إذا كان الإنسان يمكن أن ينتابه شك فيما يأتيه من الحـواس من معرفة وحقيقة ، فإنه لا يمكن أن يعمم ذلـك عـلى المعـارف التـي تأتيـه مـن العقـل والإدراك ، لأن الشك في العقل وفي معارفه معناه الشك في الحقيقة الداخلية للإنسان ذاته ، وهذا مـا لم يحـدث لأن الشعور بوجود الذات يأتي من الشك الخارجي للأشياء المحيطة بها ، وهـذا الـشك هـو دليـل وجودها ، وهذا لا يمكن أن يأتيه الخطأ ، لأنـه هـو الوجـود الفعـلي ، وشـعور الإنـسان بوجـوده الفعلي في رأي القديس أو أوغسطين دليل على وجود اللـه191 ، لأن من يراوده الـشك ، ويـشك في الأشياء هو من يكون عالماً بالحقيقة، لأنه لا يشك إلا بها ومن أجلها ، وهذه لا يمكن أن تأتيـه من العالم الخارجي المشكوك فيه ، وإنما تأتيه من اللـه ، ومـن ذلـك يقـول :(إن للإنـسان فـوق الحس عقلاً يمكن من خلاله إدراك الحقائق المجردة التي لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هـي واحـدة لدى كل من يفكر ، وبحث الإنسان على هذه الحقيقة هو من أجل تحقيق سعادته ، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب ، وكلما جسد الإنـسان في ذاتـه هـذه الطهـارة أدرك الحقيقـة الإلهية إدراكاً واضحاً)192، ومن هنا يصبح الإلهام أو الوحي مـصدراً قويـاً للمعرفـة الـصحيحة ،

190 - إتـين هـنري جلـسون، روح الفلـسفة المـسيحية، ترجمـة: امـام عبـد الفتـاح امـام، مكتبـة مـدبولي، القـاهرة، ط3، 1966، ص31.

191 - المصدر السابق، ص74.

192 - نفس المصدر، ص74.

لأن من يريد أن يدرك بعقله مسألة ما لا بد أن يبدأ بالعقيدة أولاً، ومن هذه الرؤية يوفق أوغسطين بين المسائل الفلسفية المبنية على العقل والإدراك، والوحي المستمد من الله ، وتصبح الفلسفة تابعة للعقيدة ، والعقل عونا في معرفة العقيدة.

ولعل هذه النتيجة التلازمية بين العقل والوحي هي التي أدركها القديس أوغسطين في عصره عندما أدرك بأن المسيحية أصبحت مهددة وهي في حاجة إلى من يدافع عنها دفاعاً عقلياً ، يصحح من خلاله الرؤى والمفاهيم التي هي في عقول الناس حولاً ، وقيامه بهذه المهمة هي أكبر دليل عما دعا إليه ، حيث استطاع أن يعقلن المسيحية[193] حتى تصبح قادرة على الاقتناع والإقناع.

ثانياً: المنطلقات اللاهوتية لفكره السياسي:

لقد أهتم القديس أوغسطين بالحياة وبأساليبها، وذلك لكونه عالم لاهوت مسيحي استهوته عقيدته وافتتن بها واستولت على كيانه بأسره ، فحتى تصوره للمدينتين - كما يتضح فيما بعد - هو تصور مسيحي تكررت الإشارات إليه في كثير من الأناجيل ، ولذلك يختلف الدارسون لفكره عن مصدر هذه النصوص المقدسة ، هناك من يقول بأنها مزامير داوود ، وهناك من يقول بأنها رؤيا يوحنا اللاهوتي.. الخ وذلك مما جعل من المنطلقات اللاهوتية لفكره معقدة وغامضة ، لأنها تداخلت في التأثيرات الدينية المستمدة من التعاليم المسيحية ، مع الأفكار الفلسفية المستمدة من كثير من آراء الفلاسفة ، وخصوصاً الفلسفة الرواقية التي تعتبر أن نزعة السيطرة التي يسيطر فيها الإنسان على أخيه الإنسان ، هي غريبة عن الطبيعة البشرية الطاهرة النقية الصافية التي كانت موجودة

193 - إتين هنري جلسون، مصدر سابق، ص 99.

قبل السقوط ، كما أننا نلاحظ من خلال جملة آرائه السياسية أنه يستند فيها إلى الأفلاطونية المحدثـة ، التي تظهر بشكل جلي في كتابه مدينة اللـه الذي استعرض فيـه التـاريخ الإنـساني برمتـه ، وفي أحيـان أخرى نجده متأثراً بالمانوية، التي كان لهـا انتـشاراً واسـعاً ، وكانـت هـي نفـسها مزيجـاً بـين كثـير مـن العنـاصر كالبوذيـة والمـسيحية ، وفي هـذا الـصدد تـشير كثـير مـن الدراسـات إلى أن أصـول النظريـة الأوغسطينية تعود إلى اصول مانوية، على اعتبار أن مدينة النـور والخـير المانويـة تـشابه مدينـة اللـه الأوغسطينية ، بينما مدينة الظلمات والشر المانوية ، تشابه مدينة الأرض الأوغسطينية وهناك من ينفي عنه هذا التشابه أصلاً ، لأن المدينتان المانويتان يقومان عـلى مبـدأ الثنائيـة الطبيعـي ، بيـنما المـدينتان الأوغسطينيتان فإن الثنائية فيها متولدة من طارئ عرضي وليس اصلي فيهما ، لأنهما مـن صـنع اللـــه ، واللـه لا يصنع شراً ، وكل هذه التقلبات في فكرة القديس وحياته كان الهدف منها البحث عن الحقيقة ، التي استنتج من خلالها أن الشر في الوجود ليس جوهراً دائماً وإنما هو عدم الخير، هذا الخـير الـذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المسيحية التي تدفعنا إلى التغلب على الشر، وتدلنا عـلى حقيقـة الوجـود وعلى غايتنا الحقة وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها.

وكان القديس أوغسطين يهف من وراء ذلك إلى الدفاع عن الكنيسة من كـل الهجـمات الوثنيـة التي حاولت إلصاق كل ما حال بالدول والإمبراطوريات الرومانية من خراب ودمار، ولا سيما سـقوط رومـا على يد " الأريك" وتدمير كل ما كان فيها يدل على المظاهر الحضارية، وكان ذلك هو الهـدف الـذي سـعى إليه القديس أوغسطين من خـلال تأليفـه لكتابـه " مدينـة اللـــه"، أي تحميـل أولئـك الغـزاة المـسؤولية ، وإبعادها عن المسيحية ، ويظهر ذلك حين قال: (عند غزو القوط بقيادة الأريـك رومـا ، شـعرت بـأن هـذا الغزو لهو أكبر كارثة ، وسعى عبدة الآلهة الوهمية والـذين نطلـق علـيهم عـادة اسـم الـوثنيين ، إلى إلقـاء

المسؤولية على عاتق الدين المسيحي وأخذوا يجدفون في حق الـلـه بعنف وكراهية لم يسبق لها مثيـل ، ولهذا شرعـت مـدفوعاً بـالإخلاص لبيـت الـلــه ، في كتابـة " مدينـة الـلــه" لأرد فيـه عـلى تجـديفاتهم وضلالتهم)194، وكان بذلك عنوان الكتاب يدل على محتواه ومضمونه الديني اللاهوتي الذي كـان مبـدأ تفكيره الذي يخالف فيه تفكير الوثنين.

وكان القديس أوغسطين شـديد الوفـاء بديانتـه المـسيحية والـدفاع عنهـا مـن كـل الهجـمات الوثنية ، ويعتبر أن الآلهة الوهميون السابقون على المسيحية ، لا أخـلاق ولا قـيم تـتحكم في تـصرفاتهم وأفعالهم ، فقد كانت الحروب دائماً متواجدة ، والدماء تهدر، سـواء داخليـاً أو خارجيـاً ، وبـصفة عامـة فإن الآلهة الوثنية بطقوسها الدينية ، قد شجعت على إنحـلال الأخـلاق ، ومـن ثـم جلبـت عـلى النـاس نقمة الـلـه ، ولذلك كما يقول القديس أوغسطين: (إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك لأن ثمة عدداً كبيراً يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عمداً ، وهؤلاء يتخذون مـن كـل هزيمـة في زماننـا ، المـسيحية حجـة لمهاجمتها بوقاحة (...) فليستعيدوا ذكرى بعض الحـروب الكبـيرة التـي خاضـها الرومـان القـدامى (...) وليكفوا عن التطاول على الـلـه بألسنتهم الفانية)195.

ثالثاً: الطبيعة الإنسانية:

يرى القديس أو غسطين أن الطبيعة الإنسانية مكونـة مـن عنـصرين أساسـيين هـما: الروح والجسد ، ومن هذه الطبيعة المزدوجة فهو ينتمي إلى عالمين أو مجتمعين: عالم السماء ، وعالم الأرض في نفس الوقت ، وهـذا يتوافـق مـع تعـاليم المـسيحية التـي كـان يتمـسك بهـا ، محاولاً بذلك تعميق الإيمان بها ضد الاتهامات الوثنية ، ومن هذا الانتماء تحـتم عـلى الإنـسان

194 - المصدر السابق، ص 104.

195 - المصدر السابق، ص109.

أن تكون أموره مقسمة إلى قسمين: دينية مصدرها الجانب الروحـي فيـه ، ودنيويـة مـصدرها الجانـب الجسدي ، والعالم ما هو إلا أثر لله يحمل في طياته الصفات الإلهية من خير، وجمال ، ووحـدة ، غـير أن فكرة " التقسيم الازدواجي " أو الثنائي هي في رأي بطرس بطـرس غـالي ومحمـود خـيري عيـسى ليـست جديدة بالنسبة للفلسفة السياسية ، وإنما الجديد فيها أن أوغـسطين اتخـذها ووظفهـا كأسـاس لتطـور التاريخ البشري ، الذي هو عبارة عن صراع بين الخير والشر في مجتمعين مجتمع دنيوي ، ومجتمع ديني 196، والشرور حلت في الأرض وظهرت منذ أن عصى آدم ربه وهبط إلى الأرض ، وما نتج عـن ذلـك مـن تعدد للأفراد ، وتفرقهم في جماعات ، كل منها يسعى إلى وجهة معينة ، وتبع ذلك تكون المدن والدول ، فهذه الأخيرة لا تنشأ من عقد - كما يذهب أصحاب نظرية العقد الاجتماعي – ولا عن خطايـا النـاس ، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعـة الإنـسانية ، المـشتملة عـلى الخـير والـشر، والتـي يجـب أن يتغلب فيها الأول على الثاني ، ومن ثم فإن وجود الدولة في هـذه الحالـة وجـود ضروري لحيـاة النـاس واستقرارهم واستمرارهم ، وليس موجوداً عرضياً.

وعن وصفه للطبيعـة الإنـسانية المتمثلـة في ذاتـه يقـول: (ومـا فائـدتي مـن كتـب الفنون أقرأها وأفهما دون مساعد؟ وأنها لفنون حرة ، وما فائدتي منها وأنـا الـرق المـستعبد لشهواتي الشريرة ؟ وجدت فيها لذة ، ولم أميـز فيهـا مـن حقيقـة وصـواب إذا كـان ظهـري للنـور، ووجهـي نحـو الأشـياء الـضارة ، وكانـت عينـاي تبـصران الأشـياء دون أن تكـون في النور)197، كما يرى كذلك أن هذه الذاتية الإنسانية تـشتمل عـلى رغبتـين وحبـين ، الحـب الأول هو حب الذات لنفسها حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الـلـه ، فنتج عنه مدينة

196 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص201.

197 - برتراند رسل، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، المعارف، القاهرة، 1983، ص 138.

دنيوية" أرضية" وحب ثاني حب في اللـه حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الذات والاستهانة منهـا ، فنتج عنه مدينة إلهية " ربانية "، ومن ثم فالأولى تبحث عن المجد لدى الأفراد ، أي أن التمجد نابع من ذاتها آت من البشر، أما الثانية فإنها تستعين باللـه لمجدها وعظمتها حيث يقـول القـديس أوغـسطين: (فحب الذات إلى حد احتقار اللـه صنع المدينة الأرضية، وحب اللـه لحد احتقار الذات صـنع المدينـة السماوية، إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها، أما الثانية فتمجد في الرب، الأولى تبحث عن مجد مجموعة من البشر، أما الثانية فإن اللـه الشاهد على الضمير الذي هو مجدها الأكبر)198.

أما من حيث القوة فالأولى تجد قوتها الشخصية في ذاتها لأنها مصابة بـالغرور، بيـنما الثانيـة تستمد قوتها من اللـه، ومن ذلـك يقـول القـديس أوغـسطين: (يتـولى اللـــه المتكـبرين، ويمـنح عفـوه للمتواضعين، وهي صفة يختص بها اللـه، والنفس المغرورة تتوق للاستحواذ عليها)199.

ومن هنا فإن الإنسان في هذا الوجود تـتـنازعه قوتان: قـوة دينيـة، وقـوة دنيويـة فالأولى تعمل على خلاصه وسعادته، بينما الثانية تعمل على استعباده وتعاسته، ولكي يحقق الإنسان وجوده، فلا بد أن لا يخشى الخطأ، لأن الخطأ هو أساس وجود الإنسان، وهو الـذي أدى إلى إخلال الطبيعة الإنسانية، وهذا ما يستوجب تقرير القـانون الوضـعي، لإعطـاء كـل ذي حق حقه، وهذا القانون هو أساس الحياة الاجتماعية وهو نـاتج مـن الإرادة الإنـسانية ذاتهـا بعـد الخلـل والخطيئـة، وبعـد خلـو الإنـسان مـن المواهـب الإلهيـة، ولتطبيـق هـذا

198 - المصدر السابق، ص188.

199 - نفس المصدر، ص192.

القانون فلا بد من توفر القوة لوقف العابثين، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للحياة الاجتماعية، وهذه المهمة هي التي تستلزم وجود السلطة الزمنية.

رابعاً: مصالح الإنسان وأقسامها:

يقسم القديس أوغسطين مصالح الإنسان إلى مصالح دنيوية ، وأخرى أخروية ، الأولى متمثلة في المصالح المادية ، وتتكفل بها الدولة ، بينما الثانية مصالح روحية ، وتتكفل بها الكنيسة ، ووفقاً لهذه المصالح ينقسم الناس إلى نوعين: نوع يعيش على ما يسطره لنفسه، ونوع آخر يعيش على ما يسطره له اللـه ، وعلى هذه المصالح كان هناك صراع مرير بين أسلوبين متمايزين في الحياة ، الأسلوب الدنيوي أو الأرضي الذي تسود فيه الأنانية ، والشهوة ، والسلطة ، والأسلوب الثاني هو الذي تسيطر فيه المحبة ، محبة اللـه ، ومحبة عباده، ولذلك فرغم هذا التنوع في الحياة وفي الأمم فإن الناس لا يتشكلون إلا في مدينتين ، حيث يقول القديس أوغسطين: (وبالرغم من هذا التنوع الهائل في الأمم المتعددة على الأرض ، ولكل منها عاداته وتقاليده ، ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية ، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس أنه يوجد فريقان من البشر أو مدينتان واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للجسد ، والأخر مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للروح)200.

إن هذا المشروع الذي رسمه القديس أوغسطين كان يهدف من ورائه إلى تحقيق الحياة السماوية وتغليبها على الحياة الدنيوية، ومن ثم تحقيق مصالح البشر استناداً إلى

200 - المصدر السابق، ص204.

الكنيسة التي هي وحدها القادرة على تخليصهم وتحريرهم من شرور الدنيا، ومن ثـم غلـب الـسلطة الكنسية على السلطة الدنيوية.

خامساً: المدينة الدنيوية وحدودها:

يرى القديس أوغسطين أن البشر يشتركون في حياتهم في الفكر والعاطفة، وأن الدولة أو المدينـة هي جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما، أي أنهـا ليـست شيء مجـرد ولا شيء مـادي جامد، وإنما ترتبط بكائنات تفعل وتنفعل تعقل وتتعقل، إنها مجتمعاً إنسانيا، ومـن ثمـة فهـي كـما يقـول القديس أوغسطين : (المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بيـنهم رابطـة اجتماعيـة)201، والمدينـة الدنيوية عنده هي التي ترتبط بالأرض وتغترب عـن اللـــه ، حيـث يقـول أن المدينـة الأرضـية هـي التـي يكون مجالها هذا العالم الذي تجد فيه راحتها وسعاتها ، وانما تـستطيع هـذه المدينـة الدنيويـة أن تؤمنـه من قانون ونظام للحياة الاجتماعية المشتركة ، مـا هـو إلا نظـام نـسبي بالنـسبة للنظـام الإلهـي المطلـق ، ومواطنوها يعيشون على محبة الذات وملذاتها، فيعيش فيها الأمراء والرعايا على حب الـسلطان والكبريـاء بالسلطة والقوة المكونة لها ، حيث يقول القديس أوغسطين: (أن المدينـة الأرضـية متلهفـة للتـسلط عـلى الشعوب ، تسيطر عليها غريزة التـسلط)202، ومـن ثـم تحـدث فيهـا الانقـسامات ، ويـسود فيهـا الظلـم والطغيان ، والتمزقات والصراعات والنزاعات نتيجة الحروب التي تنشب بـين رعاياهـا مـن أجـل الـسلطة، فيكـون بالتـالي في الأخـير مآلهـا الـزوال والانهيـار ، لأن الانتـصارات التـي تحققهـا إمـا أنهـا تكـون مـدمرة للأنفـس أو قـصيرة الأمـد، وبـذلك فهـي ليـست خالـدة، أي أنهـا ناقـصة ، الحـب فيهـا غـير صـافي ، وغـير

201 - المصدر السابق، ص210.

202 - نفس المصدر، ص211.

نقي ، إنها مدينة الأشرار ، هي في خلاف مع الـلـه ومبادئه ومع مدينته ، دائماً تسعى لإخضاع الغـير إلى أغراضها ، إنها مدينة الشيطان ، ومدينة الشعوب الكافرة ، وهذه المدينة تشمل بـاقي الإنـسانية ، وقـد بلغت ذروتها حسب القديس أوغسطين في الإمبراطورية الرومانية.

ونتيجة لهذه المواصفات يشبه القديس أوغسطين أبناء المدينة الدنيوية بالميـاه المـرة ، حيـث يقول في كتابه الاعترافات : (من ذا الذي جمع الميـاه المـرة إلى موضـع واحـد ؟ للجميـع غايـة واحـدة ، سعادة زمنية أرضية وفي سبيلها يعمل الجميع أعمالاً مختلفة من سواء ، يا رب مر المياه بـأن تجتمـع في موضوع واحد ، واليابسة بأن تبدو ضمئآ إليك ، البحر بحرك وأنت خلقتـه بيـدك كونـت هـذه اليابـسة لأن ليس البحر مجموعة الإرادات بل مجموع الميـاه)203، والقـديس أوغـسطين هنـا متـأثر بمـا ورد في المسيحية من أفكار مشابهة لهذا المعنى.

إن القانون الذي يوحد الجميع في هذه المدينة في رأي أوغسطين هو القانون الوضـعي الـذي يضعه الناس بأنفسهم ويلتزمون به ، وهذا القانون أنشأ نظاماً لطبيعـة الإنـسان التـي يكـون بهـا ميـالاً للعبث بالقـانون ، فكـان تقريـر القـانون الوضـعي لـردع تلـك الطبيعـة الإنـسانية ، وإصـلاحها وتـوفير الطمأنينة للخيرين ، هذه المهمة هي التي كما يقول القديس أوغسطين تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظاً على الحق والنظام.

سادساً: المدينة الربانية وبداية الصراع بين الخير والشر:

يرى القديس أوغسطين أن العالم أو الكون ليس صورة لله ، وإنما هو أثـر لـه ، حيـث أن العـالم يحمـل في ذاتـه الـصفات الإلهيـة ، مـن وحـدة ، وحـق ، وخـير، وجـمال ، ويكفينـا

203 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص77.

فقط أن ندخل في ذواتنا لنجد أنفسنا ونجد فيها اللـه ، فاللـه عظيم وضالة عظمته تتجلى في الوجـود البشري ، ولذلك حين يتساءل عن هذه العظمة الإلهية في كتابه الاعترافات يقول : (من أنت يـا إلهـي ؟ من أنت ؟ أسألك من أنت ؟ إن لم تكن الرب الإلـه ؟ ... أيهـا الرفيـع الكـريم ، القـدير، الجبـار الـرحيم العادل ، الخفي ، الحاضر .. يا من لا يتغير ويغير كل شيء ، يا من لا يتجدد ولا يشيخ يـا مـن هـو أبـداً جديداً .. تبدل أعمالك ولا تغير مقاصدك ، تسترجع حين تجد ولا تخسر أبداً ، أنت لم تعرف الفاقة ومـع ذلك فإنك تغتبط بالكسب ، أنت لم تعرف الجشع ومع ذلك تطالب بالرياء)204.

إن هذه العبارات التي أراد من خلالها القـديس التعبـير عـن الوجـود الإلهـي وعـن العظمـة الإلهية هي التي تتجلى في مدينته ، وعلى ذلك فإن مدينة اللـه الموجودة فعلاً في هذا الكـون ، حـسبما يشير إلى ذلك الكتاب المقدس في كثير من مواضيعه ، وهو الذي يقدم لنا من خلال ما يقدمه من تاريخ ، الصورة الكاملة التي ستكون عليها الإنسانية في المستقبل والغايـة التـي تـسير إليهـا ، ومعرفـة المدينـة الإلهية تتم عن طريق الوحي والإلهام ، فالإله إذا أراد إقامة مدينة ، فإنـه يختـار مجموعـة مـن النـاس ويرحمهم برحمته ، ليجعلهم أعضاء في هـذه المدينـة جميعـاً ، ويكفينـا فقـط لنـدخل في ذواتنـا لنجـد أنفسنا ولنجد فيها اللـه ، وفي هذه المدينة تصبح العلاقة بين سكانها سـواء رعايـا أو أمـراء هـي علاقـة محبة ومودة ، لأنها قائمة على القيم الدينية التي طبيعتها الروح ، ومن ثم فعلى الرعية الطاعـة ، وعـلى الأمراء الاشتغال بعقولهم في التفكير من أجل الجميع ، وذلك لا يعني بأي حال مـن الأحـوال أن جميـع البشر أعضاء في هذه المدينة ، وإنما المنتسبون إليها هم الذين لا يكونون خارج الكنيسة.

204 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص 211.

وكما يرى القديس أوغسطين أن الحياة تحتوي الخير والـشر، وكـان الأول يمثلـه اللــه، بيـنما الثاني يمثله الـشيطان ودخـل الأرض بمعـصية آدم وهبوطـه إليهـا ، وهـذه المعـصية هـي التـي أدت إلى مخالفة المشروع الإلهي في الخلق والذي اقتضى من خلاله أن يعيش البشر كلهم في مدينته ، ومـن ذلـك أصبح الإنسان غير جدير بهذا الشرف الإلهي إلا الخيرين من بني جنسه فهم وحدهم الذين يمكـن لهـم الانضمام إلى المدينة الإلهية.

والشر حسب القديس أوغسطين نوعان: خلقي وطبيعي، وفي النوعين معاً لا ينسب إلى اللــه ، رغم أنه يسمح به ، ومنه يستخرج الخير، ومادام الشر عـدماً بدون ماهية، فلا يعني البحث عن علتـه بحثاً عن مصدر وجوده ، أي البحث عن مبدأ النقـيض فيـه والـذي لا يمكـن أن يكـون إلا في المخلـوق ، وبذلك فهو عدم النظام في الإرادة التي هي علة الخطيئة ، بينما الخير هـو موجـود يتطلـب البحـث في علة وجوده ، أما الشر الطبيعي فهو في الماديات فساد كيانها أو زواله.

ووجود الخير والشر هو الذي أدى إلى صراع بين المدينة الربانية ، والمدينة الدنيوية، وكان من نتيجة ذلك الصراع أن تغلبت مدينة اللـه عـلى مدينـة الـشيطان ، وهـذا مـا سـيؤدي حـتما إلى انـدثار ممالك الأرض وزوالها ، مثلما حدث لروما خلافاً لما اعتقده الوثنيون عندما اعتبروا أن سـقوط رومـا ومـا يرجع إلى تخلي هذه الأخيرة عن آلهتها القديمة، بعدما استبدلتها بالإله المـسيحي ، ولـذلك فـإن ظهـور الكنيسة حسب القديس أوغسطين هي نقطة تحـول أساسـية في التـاريخ الإنـساني ، لأنهـا تمثـل مرحلـة جديدة في الصراع بين قوتي الخير والشر، وهذا الأخير ليس جوهراً دائماً بل عدم فعل الخـير، ومـن هـذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطاً بمصالح الكنيسة.

وعلى ما سبق فإنه لكي يتحقق خلاص البشرية فـلا بـد أن تكـون الدولـة التـي تـسود العـالم، وتسير شؤون الإنسان هي الدولة التي يكون ميثاقها وعقيدتها هي العقيدة المسيحية، التـي توحـد بـين أفرادها ، الذين يسعون جميعاً إلى البحث عن حياة تسمو فيها العناية بالروح، على كل عناية أخرى، إذ أن أبناء مدينة السماء " الـلـه" هم أخوة يعيشون في سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخـصية ، بل تسوده الفضيلة التي تجعـل الجماعـة قلبـاً واحـد وإذا عاشـت الجماعـة في ظـل هـذا الوئـام فإنهـا تستطيع الحفاظ على صفاء العقيدة ونقائها.

وإذا عاشت الجماعة في ظل هذه المدينة الربانية فإنها تحقق العدالة التـي يـصبح فيهـا كـل فرد يحترم الواجبات الملزم بأدائها حاصلاً على الحقوق الممنوحة له ، ومن ثم يكـون شيء داخـل ضـمن الملكوت الإلهي الذي أرتضاه الـلـه لعباده، وحتى الدولة التي تخرج عن هذا النظام الإلهي فهـي دولـة ظالمة، وتكون عكس ذلك كلما عملت بالقانون الإلهي فهي دولة ظالمة، لأن القـانون والعـدل متلازمـان في الحضور وفي الوجود، والظلم هو عكس القانون ، وكل مجتمع عاش بلا قانون فلن تكـون فيـه دولـة بهذا المعنى، وإنما هو مجتمع يعتمد عـلى الـسيطرة والتـسلط فالمجتمعـات التـي عاشـت قبـل إرسـال المسيح لم تكن دولا بمعنى الكلمة ، حيث لم تعرف العدل ، لأن هذا الأخير لم يـأت إلا عـلى يـد المـسيح عندما نادى بقانون الـلـه.

كما تلعب القيم الأخلاقية الأخرى دوراً مهماً في حياة المدينة الإلهية كالـسعادة التـي لا تتحقق إلا فيها ، وكذا بالنسبة للفضيلة ، والسلام الأبـدي الـشامل ، الـذي يحتـاج إليـه كـل إنسان المفضي إلى الطمأنينة والأمن ، إذ أن كل مجتمع آمن هو مجتمع يـسير في انـسجام مـع سلام دولة الـلـه ، وفيها يتصرف كل فرد وفقاً لمـا يقتـضيه القـانون الـذي هـو وحـده الكفيـل

بتحديد الحدود وتبيان الحقوق والواجبات ، وكل الناس فيها يعيشون في سلام بغض النظر عن ألـوانهم وأجناسهم ، إنها مدينة المؤمنين جميعاً بالمسيحية ، وبذلك تتحقق المدينة العالمية التي يحب فيها الفرد ، الإنسانية جمعاء كما يحب أبناءه وأقرباءه ، فالحب الإلهي هو وحده القادر عـلى إزالـة الفـوارق بـين البشر والدول لأنه فوارق غير إلهية وغير أبدية ، وبتحقق هذه المدينة الربانية تصبح تريد للغـير مـثلما تريده لنفسها، تحب الجار وتحترمه ، وتقدره ، إنها مدينة المسيح رئيسها ومؤسـسها هـو المـسيح ، إنهـا مدينة الإيمان والشعوب المؤمنة ، والأناس الورعين.

الآراء الفلسفية عند مكيافيللي

(1469 – 1527م)

للبحث فيما قدمه مكيافيللي[205] للسياسة والفكر السياسي عموماً يجدر بنا أن نتساءل عن الماهية التي شكلت محور فكره السياسي ، هل كانت كتابات مكيافيللي السياسية ، تعبر عن طبيعة مفكر أو سياسي؟ وهل أن فكره يندرج ضمن الفلسفة عامة والسياسية خاصة؟ أم أن فكره هو فكر قانوني يدخل في إطار علم السياسة ولا صلة له بالفلسفة؟ أم أن فكره يخضع للدبلوماسية أكثر مما يخضع للفلسفة السياسية؟ وهل أن فكره حول الدولة ومؤسساتها انتهى بانتهاء عصره، أم أن فكره لا زال معاصرا لظروف العصر ومقتضياته؟ إن هذه التساؤلات وغيرها هي التي سنحدد وفقها العناصر التي ستشكل بحثنا ودراستنا لفكر مكيافيللي، جاعلين في أذهاننا أن ذلك كله من أجل تقديم ما يمكن تقديمه للقارئ، لا من أجل تقييمه ونقده، لأن ذلك لا يدخل في إطار هذه الدراسات.

أولاً: الطبيعة البشرية:

يقف مكيافيللي موقفاً ناقداً وسلبياً من الإنسان وطبيعته ، حيث يرى أن طبيعة البشر تتميز بالأنانية وحب الذات ، ويظهر موقفه هذا أكثر جلاء من خلال الوصف الذي وصف به الناس والذي جاء فيه: (أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مراءون ميالون إلى

205 - ينحدر مكيافيللي من عائلة فلورنسية تنتمي الى فئة صغار النبلاء التي اصابها الافقار فوجدت نفسها في صفوف البرجوازية، وكان ابوه محاميا، .. للمزيد راجع: الاستاذ الدكتور عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، ط بلا، مطبعة بلا، د.ت، ص29.

تجنب الأخطار، وشديدو الطمع، وهـم إلى جانبـك، طالما إنـك تفيـدهم، فيبـذلون لـك دمـاءهم، وحياتهم وأطفالهم (...) طالما الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون (...) ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقـدر تـرددهم في الإسـاءة إلى مـن يخافونـه، إذ أن الحب يـرتبط بسلـسلة مـن الالتــزام، التـي قـد تـتحطم، بـالنظر إلى أنانيـة النـاس، عنـدما يخـدم تحطيمهـا مـصالحهم، بيـنما يرتكـز الخـوف عـلى الخـشية مـن العقـاب وهـي خـشية قلـما تمنـى بالفشل)206، لكن هذه الطبيعة تتغير عندما ينظر الإنسان إلى الأمير وحكمـه ، فـما عـلى الحكـام والساسة إلا جعل هذه الطبيعة في أولوية كـل حكـم سـياسي يـسعون إلى توطيـده ، حيـث يقـول مكيافيللي: (أن الوسائل ستتغير وهي دائماً مشرفة وسيمتدحها كل واحد ، لأن الـشخص العـامي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري ، ولا يوجد في هذا العـالم إلا العـاميون ، وأن الأقليـة لا تحـسب ، فالناس مهما كانت صفاتهم ومواصفاتهم فإن طبيعتهم دائماً متقلبة بحسب الظروف والأحوال فـلا خير فيهم ولا جميل لهم ولا ثقة فيهم)207.

أن الطبيعة البشرية في اعتقاد ما مكيافيللي لا تتغير، لأن البـشر يعيـشون دائمـاً عـلى نفس النمط من السلوك حتى وفـاتهم، فهـم خاضـعون لنظـام أبـدي، لا تتغـير فيـه رغبـاتهم وشهواتهم التي تقف عند حد معين، فالإنـسان هـو الإنـسان في كـل مراحـل التـاريخ سـواء في الماضي أو الحاضر، وفي كل المجتمعـات، لـذلك يجـب الرجـوع إلى المـاضي والنظـر فيـه بعنايـة للوقوف على الطريقة التي حلت بها مشاكل الإنـسان حتـى يعتمـد عليهـا في الحـاضر، حيـث

206 - المصدر السابق، ص34.

207 - د. فـاروق سـعد، نيقـولا مكيـافللي، الامـير تـراث الفكـر الـسياسي قبـل الامـير وبعـده، ترجمـة: خـيري حـماد، مؤسسة مصر مرتضى، بيروت، 2013، ص46.

يقول: (إذا كان من المقرر أن يقارن بين الحاضر والماضي البعيد، فإن في وسعنا أن نرى بسهولة أن ثمة رغبات متشابهة وعواطف واحدة تكون موجودة دائماً في جميع الأوقات وفي كافة المدن وعند مختلف الشعوب، وعلى هذا الأساس إذا درس المرء بشيء من المثابرة شؤون الماضي كان من السهل عليه أن يتكهن بمستقبل أي دولة، وأن يطبق نفس العلاجات التي طبقت في الماضي)208، وعلى هذا وجب على الدولة أن تستغل البشر وتستعملهم على ما هم عليه من خير وشر من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة، لأنهم لا يفعلون الخير إلا نادراً وذلك حينما تكون لهم حاجة فيه فقط، لا إلى ما يكمن في طبيعته، لأن مقصد ما هو خيره، وكل فعل إنساني إذا كان هدفه الصالح العام للمجتمع والدولة فهو الخير الأسمى، أما إذا هدفه عكس ذلك فهو الشر بعينه، وطبيعة الإنسان هي سيئة بذاتها لأنها تحمل بفطرتها النمط الثاني.

وعلى ما سبق فإن دراسة الإنسان وسلوكياته والوقوف على أسبابها وعواملها التي تحركها يتطلب منا دائماً الرجوع إلى طبيعة هذا الإنسان باعتبارها طبيعة ثابتة في كل الأزمنة وفي كل المجتمعات، وذلك من أجل تحديد طبيعة الحكم السياسي الذي يلاءم حياة هذا الإنسان التي يجب أن لا تخرج عن المصلحة العليا للبلاد، ولما كانت الطبيعة البشرية عند ما مكيافيللي تتميز بالأنانية وحب الذات، وأن فعل الخير لا يقوم به الإنسان إلا مكرهاً، فلا مناص عندئذ من استخدام الضغط والعنف بشتى صوره وأنواعه، حتى يتمكن من حجب نزعته الشريرة عن الظهور، لحمله على فعل الخير، فهو بطبيعته الفطرية ميال إلى القتال من أجل المحافظة على نفسه، ومن أجل نزعة حب التملك الكامنة في كيانه، وللقيام بذلك يستخدم كل الوسائل من أجل الحفاظ على ذاته، وعلى ممتلكاته

208 - نفس المصدر.

وثرواته والاستزادة منها، فلا حدود لرغبته الأنانية، وما دام كل شيء له حدود فإن تحديـد حـدود هـذه الطبيعة ينبغي أن تكون هي الانطلاقة الرئيسية أثناء تأسيس الدولة، وكل حاكم كيس فطن هـو الـذي يراعي هذه الحقيقية الشريرة التي يتميز بها الإنسان و ينطلق منهـا، حتـى وإن كانـت تبـدو في بعـض الأحيان مسألة افتراضية، فقصر نظر هـذا الإنـسان يجعلـه يحكـم وفقـاً للمكافـآت العاجلـة، ولا يبنـي أحكامه على النتائج البعيدة لأفعاله، ولعل هذا ما سيجعله سهلاً للانقياد، ومن ثم يقول ما مكيـافيللي: (إن الواجب يدعو عند تـأليف الـدول والتـشريع لهـا إلى اعتبـار النـاس جميعـاً مـن الأشرار، وإلى أنهـم ينفسون دائماً عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة لتنفس عليه)209.

وإذا كان هذا موقف مكيافيللي من طبيعة الإنسان فذلك لا يعني عنـده الإنـسان الريفـي أو الجبلي، وإنما هي أيضاً تشتمل الإنسان المتمدن الذي يرى فيه أيضاً أنه إنسان يهـدر المبـادئ الأخلاقيـة، ولذلك فإذا ما أردت القيام بتأسيس دولة أو جمهورية فما عليك إلا بالاتصال بسكان الجبـال والأريـاف فهم وحدهم يكونون أسهل من غيرهم للقيادة، لأن سكان المدن قد لحقهم الفساد.

ثانياً: السياسة والأخلاق:

إن نظرة مكيافيللي السياسية- الأخلاقية بنيت على أساس نظرتـه للطبيعـة البـشرية، وعلى أساس الظروف السياسية التي عاشها في بلده إيطاليا، وإلى التطور التاريخي الـذي مـرت به المجتمعات الإنسانية، فكانت أفكاره وفلسفته السياسية نابعة مـن تجاربـه الخاصـة، ومـن ممارساته العامة، ومن ثم كانت فلـسفته الـسياسية فلـسفة تـشاؤمية مـن جهـة، ومـن جهـة

209 - المصدر السابق، ص48.

أخرى علمية تجريبية، وفيها أولى أهمية كبرى للأخلاق والسياسة، حيث رأى بأن فساد السياسة في عصره مرده بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة، وإلى الضغط الذي كانت تمارسه الكنيسة ورجالها على مجريات الأمور، حيث اعتبر أن الكنيسة كانت هي الوباء على إيطاليا، لأنها هي التي جزأتها وما زالت حتى عصره تحافظ على تجزئتها، وهي المسؤولة على كل ما لحقها من آلام وفتن، ولعل ذلك كله يعود إلى وجود مقرها العام في إيطاليا، ولذلك كان اهتمام مكيافيللي مركزاً أساساً على الوسائل دون النظر إلى الغايات المترتبة عليها، وفي حديثه عن الأخلاق يميز فيها بين نوعين : النوع الأول، ويتمثل في الأخلاق السياسية التي يجب أن يتحلى بها الأمير أو الحاكم باعتباره ممثلاً للدولة، وهي التي يكون تأثيرها له علاقة بالدولة وشؤونها، وتستطيع أن توطد الحاكم في مركزه، وتحقق وحدة الدولة، ولا علاقة لها بالحياة الذاتية أو الشخصية للحاكم. أما النوع الثاني، فهو الأخلاق الشخصية التي ترتبط بحياة الحاكم أو الأمير وبسيرته وسلوكياته الذاتية، وهذه الأخلاق الشخصية التي ترتبط بحياة الحاكم أو الأمير وبسيرته وسلوكياته الذاتية، وهذه الأخلاق تحرم على صاحبها الذنب والباطل والعنف، ونكث العهود والاتفاقيات، بينما هي مباحة ومسموح بها على مستوى الأخلاق الأولى" السياسة"، وفي ذلك يقول مكيافيللي: (فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها)210.

وبصفة عامة فإن مكيافيللي يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلاً تاماً، ولتبيان ذلك يعود مكيافيللي إلى التاريخ ويقارن بين الأخلاق القديمة، والأخلاق

210 - المصدر السابق، ص64.

المسيحية، ويرى أن القدماء في أخلاقهم كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة البدنيـة والـشعور بالوطنيـة والافتخار بها والدفاع عنها، وكانت من ثم ديانتهم تخلع هبة إلهية على القواد والأبطال، بيـنما الأخـلاق المسيحية فهي على العكس من ذلك، يرجئ غاية الإنـسان إلى الآخـرة، وتحثـه عـن الابتعـاد عـن الـدنيا وملاذها، وتمجد التواضع والنزاهـة، وتـضع الحيـاة الباطنيـة فـوق الحيـاة الظاهريـة، فـأدت بـذلك إلى إضعاف قوة الإنسان وعزيمته، ومن ثم لم تكن المـسيحية الـدين الملائـم لـدعم البطولـة الوطنيـة، لأنهـا خلقت رجالاً مهينين، وكان بذلك الدين المسيحي هـو الـذي أوهـن عـزائم النـاس وجعلهـم عرضـة لأن يقعـوا ضـحايا في أيـدي الأشرار، وهـذه الأخـلاق يمكـن أن تكـون لعامـة النـاس لأنهـا تلـزمهم بالطاعـة والخضوع، فلذلك فهي نافعة لهم وللدولة، وما على الحاكم إلا تأييدها وحمايتها.

ولذلك كان المبدأ العام الذي أنطلق منه مكيافيللي في كتاباته السياسية يؤكد على أن أي عمل سياسي لا يكون ناجحاً إلا بمقدار قضائه على الفساد الأخلاقي والديني وخـصوصاً ذلـك الـذي لاحظه في موطنه إيطاليا في ذلك الوقـت، ذلـك الوضـع الـذي جعلـه يهـاجم كـل القـيم الأخلاقيـة الخادعة التي كانت تتبناها الدول، ومن ثم رفض كل سمو للأخلاق على السياسة، بل رأى أن تكون المعادلة الصحيحة هي السير بالمقلوب، أي لا بد أن تكون الاخلاق في خدمة السياسة دون الرجوع إلى المعايير الأخلاقية انطلاقاً مـن مبـدأ " الغايـة تـبرر الوسـيلة" فقـد كـان يـرى أن جميـع الطـرق والوسائل المتوفرة والمتاحة مشروعة من أجل تحقيق الغاية السياسية المتمثلـة في تجـسيد الدولـة، باعتبارها غاية في ذاتها، وقيمة مطلقة، لذلك ما كان الحاكم لا يستطيع أن يحمل الصفات الخـيرة، لأن : (الأوضاع الإنسانية لا تسمح بذلك، فمن الضروري أن يكـون مـن الحـصافة والفطنـة بحيـث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التي قد تؤدي به إلى ضـياع دولتـه، وأن يقـي نفـسه مـا

أمكن من تلك التي قد لا تؤدي به إلى ضياع دولتـه، وأن يقـي نفـسه مـا أمكـن مـن تلـك التـي قـد لا تؤدي إلى مثل هذا الضياع، على أن يمارسها دون أي تشهير، إذا لم يتمكن من التخلي عنها، وعليـه أن لا يكـترث بوقـوع التـشهير بالنـسبة إلى بعـض المثالـب إذا رأى أن لا سـبيل لـه إلى الاحتفـاظ بالدولـة بدونها)211.

وعلى ما سبق فإن مكيافيللي عندما يتحدث عن الأخلاق يتحدث عنهـا كوظيفـة للـسياسة لا لذاتها، فأخلاق كل مواطن في الدولة لا تقاس إلا بمقـدار مـا يقدمـه هـذا المـواطن للمجتمـع وللدولـة، وبهذا يكون مكيافيللي قد رفع من السياسة وجعلها أعلى من كل قيمة أخلاقية، وكل ما عـداها يجـب أن يسخر لها، ومن ثم فإنه عندما نقوم بتـشريع وتأسـيس القـوانين الـسياسية يجـب أن لا نـربط تلـك القوانين بالقيم الأخلاقية وبمعاييرها، لأن القانون وحده هو الذي يكبح أنانية الأفراد وشرهم، وهو الذي يعمل على حفظ أخلاق الشعب وتنمية فضائلها، وكان بذلك وجود المشرعين في كل أمة ضرورة تفرضـها حياة الناس، ولكن المشرع يفقد مشروعية وجوده عنـدما يبتعـد الـشعب عـن الفـضائل الأخلاقيـة، وفي ذلك يقول مكيافيللي: (القوانين هي التي تصلح من أمورهم وتقومها، فليس ثمة من حاجة إلى القـوانين طالما أن الأمور تسير سيراً هانئاً بدونها، ولكن عندما تنهار إحدى العادات الفضلى، فـإن الـضرورة تحـتم قيام التشريع ليحل محلها)212، ولكن عند انعدام الأخلاق الشعبية نهائيـاً فـلا بـد مـن وجـود الحـاكم الاستبدادي لتحقيقها وتجسيدها.

211 - المصدر السابق، ص88.

212 - برتراند رسل، المصدر السابق، ج2، ص89.

وهذا هو الذي يجسد ما ذهب إليه كثير مـن قـراء مكيـافيللي وشراحـه حـين رأوا أن حكمـه اللاأخلاقية المعبرة عن الاستبداد تكشف بوضوح كبير للشعوب عن طموحات وجشع ومخاطر وفظاظـة الأمراء والحكام أكثر من تعليمهم وتلقينهم دروساً في ذلك213.

ثالثاً: بناء الدول الوطنية:

كان محور الكتابة السياسية عند مكيافيللي يتمحور حـول إيجـاد الوسـائل والـسبل التـي تحقق قوة الدولة في الخارج، وسيادتها في الداخل، ومن ثم بحـث في عنـاصر اسـتمراريتها، وعنـاصر ضعفها وانحطاطها وانهيارها، وأول ما كان يشير إليه في قوة الدولة الوطنية وصـمودها واسـتمرارها هو نوع الجيش الذي تعتمد عليه، فإذا كان الجيش المكون للدولة لا يتـشكل مـن أبنائهـا الأصـليين فإن وبال ذلك على الدولة كبير، لـذلك كـان يـرى أن أسـاس قـوة الدولـة الوطنيـة وضـعفها يـرتبط بجيشها، وتأكيده على الجـيش الـوطني المـنظم يعـود أساسـا إلى شـعوره الجـارف بالوطنيـة، وحبـه للقومية الإيطالية، ورغبته في توحيدها، حيث أنـه يعتـبر أن واجـب المـرء نحـو وطنـه فـوق جميـع الواجبات في الحياة، ويعزو الوضعية التي آلت إليها إيطاليا في عصره إلى اعتمادها على جيـوش مـن غير أبنائها الوطنيين، إذا قال: (إذ أن هذا الدمار الذي لحق بإيطاليا، والذي نـشهده الآن، نجـم عـن شيء واحد، وهو اعتمادها سنوات طويلة على جيوش المرتزقة. ولا ريب أن هذه الجيوش قد سـاعد بعـض الأفـراد عـلى الوصـول إلى الحكـم)214، وأن هـؤلاء الجنـود لا يـستطيعون حمايـة الدولـة والمجتمـع لأنهـم لا يخـضعون إلا للجـشع المـادي ، ولا يهمهـم الـوطن أو الدولـة فهـم كـما يقـول

213 - المصدر السابق، ص89.

214 - نيقولا مكيافللي، المصدر السابق، ص88.

ماكيافيللي يشكلون خطراً على الأمير وعلى الرعيـة مـن كـل عـدو لأنهـم لا يعرفـون العهـود والمواثيـق يتظاهرون بالشجاعة أمام الأصدقاء، وبالجبن أمام الأعداء.

ولم يبحث ماكيافيللي في أصل الدولة وطبيعتها كما كانت تسلكه الدراسـات الـسياسية سـواء السابقة عليه أو اللاحقة ، بينما ما أكد عليه هـو اعتبـاره أن الحيـاة الاجتماعيـة والـسياسية الممثلـة في الدولة هي مكان تحقق الذات لكل من الفرد والمجتمع على الـسواء ، وأن التنـاقض الظـاهر بيـنهما أي بين الفرد والمجتمع مرده إلى طبيعـة التعـارض بـين متطلبـات الإنـسان ، وضرورة الحفـاظ عـلى الكيـان الاجتماعي ، والمجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المـصلحة العامة على مصالحهم ، فالإنسان ليس إنساناً إلا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفراده صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منهما ، وأن الحفاظ على هذه الثنائية المزدوجة بـين الفـرد والمجتمـع لا يمكن أن تقوم به إلا الدولة التي هي غاية المجتمع، فهي لا تنشأ إلا من ضعف الفـرد وعـدم اكتمالـه ، فالفرد وحده عاجز عن حماية نفسه مـن اعتـداء الآخـرين ، ولا بـد لـه مـن مـساعدتها، ولـذلك ينظـر ماكيافيللي إلى الدولة على أنها كيان قائم بذاتـه تتكـون مـن خـلال: (اجـتماع جماعـة مـن النـاس ، ذي سلطة كبرى في صفوفها بالعيش معاً في مكان واحد تختاره ، تجـد فيـه الراحـة في العـيش والـسهولة في الدفاع عن أنفسها)215.

من هنا أن الدولة عنـده ليـست طبيعيـة وإنمـا تكونـت بعـد الوجـود الإنـساني إمـا لضرورة الحياة المـشتركة التـي تفـرض التعـاون في تحقيـق متطلبـات الحيـاة مـن غـذاء وأمـن واستقرار، بينما إذا بقي الإنسان على حالته الطبيعية حالة الفطرة البدائية فإن حياته تبقـى في خطر حتى على النـوع الإنـساني ذاتـه ، وإمـا أنهـا تكونـت ونـشأت مـن قهـر النـاس بعـضهم

215 - المصدر السابق، ص 89.

لبعض من أجل السيطرة ، وإخضاع بعضهم لبعض ، وبعد هـذا التكـون للدولـة أو الجماعـة الـسياسية تنشأ القوانين التي تنظم الحياة وتحدد السلوك المشترك ، وبذلك ينتقل الإنـسان مـن حالـة البـداوة إلى حالة الحضارة ، ويصبح جميع سكان الدولة مسخرون من أجل خدمة المصلحة العليا للـبلاد التـي هـي هدف الدولة ذاتها.

وعلى ذلك كان مكيافيللي ينظر إلى الدولة على أنها من المسائل الموجودة واقعياً وفعلياً ، وما يجب عمله لها هو المحافظة عليها من أجل استمراريتها وصيرورتها وقوتها ، فهذه الأخيرة " القوة" هـي المقياس الذي تقاس به الدول .

ومن ثم إذا لوحظ أي خلل على الدولة القائمة ينبغي إصلاحها باستعادة قوتها ، إذ أن هنـاك غاية واحدة ووحيدة نسعى جميعاً لتحقيقها هي : ازدهار الدولة وعظمتها ، وهي غاية تتجاوز ما هـو خير، وما هو شر، فالمعيار الوحيد الذي نقيس عليه أعمالنا هـو نتـائج الفعـل فـإن كانـت مفيـدة كـان الفعل صائباً، وإن كانت عكس ذلك كان الفعل خاطئاً، وأن أي عمل أو فعل نقوم به هو فقط من أجل تقوية الوطن، وتقوية الدولة المحافظة على هذا الوطن

وكل الوسائل المـستخدمة مـن أجـل ذلـك الهـدف مـشروعة ، ومـن ثـم فـإن تـأمين الخلاص للوطن المهدد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تتغلـب عـلى كـل النقـاط الأخـرى ، ومن العوامل التي يراها مكيافيللي تقوي الروح الوطنية لدى المواطنين كما لدى الدولة ، هـي بناء جيش قوي قومي يتكون من أفراد الشعب لا مـن المرتزقـة ، يكـون شـجاعاً معتـزاً بذاتـه وبانتمائـه للـوطن وللدولـة ، قـادراً عـن الـدفاع عـنهما كلـما اقتـضت الـضرورة ذلـك ، مـن

دون أن ينتظر مقابلاً ، لأن ما يقوم به هو مبدأ وطني لا تبلغ قيمته أية مكافأة يمكن أن تعطي لهذا العمل 216.

وبذلك أراد مكيافيللي أن يفصل الدولة وقوتها عن المجتمع والفرد ، وهو مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد أركانها ، فبدون الجيش القوي والسياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة ، وبناء على كل ما سبق فإنه لتوحيد إيطاليا في دولة واحدة وتحت راية واحدة وسلطة واحدة ينبغي في رأي مكيافيللي أن تشترك مجموعة من العوامل والعناصر متمثلة أساساً في التاريخ واللغة والجغرافية والذاكرة.

رابعاً: الاستبداد والإصلاح الاجتماعي:

لعل ما يتميز به الفكر السياسي عند مكيافيللي هو ثناءه المتواصل لكل حاكم مستبد يستطيع الحفاظ على قوة الدولة ، ومن ذلك فقد ارتبط أسمه وكتابه الأمير دوماً بـ " الاستبداد السياسي" وذلك هو الذي أدى إلى انتقاد الكثيرين له سواء من السياسيين الممارسين أو الفضوليين ، وكانوا ينفرون من السياسة التي يدعو إليها ، وقد كان المبدأ العام الذي يسعى إليه هو تركيزه على الإصلاح الاجتماعي الذي تتحقق فيه قوة الدولة الوطنية.

ولكن هذا الإصلاح إذا لم تجد فيه التوعية والإقناع نفعاً ، فلا بد من استخدام القوة في تحقيقه ، ولكن القوة الجيدة ، هي التي تتلازم مع القوانين الجيدة ، التي لا تجلب الكراهية ، وتخلق نوعاً من الخوف ، والقوة يسيران جنباً إلى جنب ، ومن ذلك فإن العنف أو الاستبداد الذي ينبغي استخدامه هو العنف الذي يصلح ، وليس العنف الذي يهدم والذي تجب إدانته ، حيث يقول مكيافيللي: (وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخل، في

216 - د. فاروق سعد، مصدر سابق، ص91.

ممتلكات مواطنيه ورعاياه، وفي نسائهم، أن يحصل عليهما، وعندما يضطر الأمير إلى سلب إنسان حياتـه عليه أن يتوخى المبرر الصالح والسبب الواضح لـذلك، ولكـن عليـه قبـل كـل شيء أن يمتنـع عـن سـلب الآخرين ممتلكـاتهم، إذ مـن الأسـهل عـلى الإنـسان، أن ينـسى وفـاة والـده، مـن أن ينـسى ضـياع ارثـه وممتلكاته)217.

من هنا يتضح أن الذي يحفظ النظام ويحفظ سلطة الحاكم أو الأمـير هـي القـسوة والقـوة العنيفة البعيدة عن كل اهتمام أخلاقي ، ولكنها المرتبطة بالقـانون ، وليـست التعـسفية ، فهـذه القـوة هي وحدها التي تحفظ الدولة والنظـام ، إذ كـما يـرى مكيـافيللي أن هنـاك سـبيلين للقتـال ، القـانون والقوة ، الأول خاص بالإنسان والثاني خاص بالحيوان: (ولكن لما كانت الطريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة ، على الإنسان أن يلجأ تبعاً لذلك إلى الطريقة الثانية ، ومـن الـضروري للأمـير أن يعـرف استخدام الطريقتين معاً)218.

ومن دون هذه الوسائل فإن الاضطرابات التي تحدث في المجتمع لا تجد لها عقابـاً، وبالتـالي تشكل خطراً على الدولة وعلى النظام ، ولذلك فلا بد لكل من يريد أن يقيم نظاماً أن يكون مشهوداً له بالقتل المشرع والمقنن لأعداء الدولة الجديدة ، فإن من يقم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل " بروتوس" سيسقط سريعاً ، ومن يعيد الحرية إلى بلاده ولا يضحي بأبنائها مثل بروتوس الآخر، لا يحافظ عليها إلا لفترة وجيزة جداً من الزمن219.

217 - نيقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص94.

218 - المصدر السابق، ص98.

219 - نفس المصدر، ص 98.

إن مكيافيللي كان يشدد على استخدام العنف والاستبداد ، لا كغاية في ذاته ، وإنما مـن أجـل الحفاظ على سلامة الدولة واستقرارها ، ولكـن في كثـير مـن الأحيـان قـد يـستغني عـن العنـف المـادي باستخدام الحيلة والخداع ، أي أنه يفضل الدبلوماسية مهـما كانـت أسـاليبها مـاكرة عـلى الحـرب ، لأن هذه الأخيرة تجلب الموت والألم فضلاً عن إمكان الهزيمة، وكانت هذه الرؤية لمكيافيللي كما أشـار إليهـا هو نفسه هي المناسبة لإيطاليا التي يجب أن يحكمها حـاكم مـستبد غاشـم يمكـن أن يحقـق الأخـلاق الفاضلة للشعب ، ويؤهلهم لتحمل أعباء النظام الديمقراطي ، والنهوض بتبعاته والتزاماتـه فـيما بعـد ، ذلك النظام الذي لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة ، أما الشعب الإيطالي فـلا يصلح له هذا النظام.

وإيمان مكيافيللي كما يقول كل من بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى بالحكم المطلق يعـود إلى رغبته الصادقة في القضاء على ما لحقق ببلده إيطاليا من فـساد ، وإلى رغبتـه في توحيـدها ، وإزالـة الصراع والتنافس القائم بين دويلاتها ، وحسبهما فإن إيمانه هذا يتلائم مع فلسفته السياسية التي تدعو إلى وجود دولة قوية متزامنة مع قوانين هي قويـة أيـضاً بـدورها ، لأنهـا هـي التـي تـنشئ الالتزامـات الأخلاقية في المجتمع220.

خامساً: الأمير والحكم السياسي:

أكد مكيافيللي عـلى كـل حـاكم يحكـم أن يـسعى إلى أدراك مجمـوع القـوانين التـي تتحكم في النزاع بين الأفراد ، وبينهم وبين المجتمع ، وذلك لكي يحافظ على التوازن الاجتماعـي كـما تحـافظ الطبيعـة عـلى ذاتهـا ، وعـلى توازنهـا ، لـذلك يجـب عـلى كـل أمـير وحـاكم أن

220 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص194.

لا يتقيد بمبادئ الأخلاق والفضيلة ، وإنما عليه استخدام الخير والشر وفق مقتضيات الحاجة ، والأمير أو الحاكم هو الذي يسن القوانين ويسوغها ويغيرها جذرياً إن اقتضت المصلحة العامة ذلك ، كما أنه يجب أن يكون رجل حرب وقسوة اقتضته ضرورات الحياة للبشرية ، فهو الوحيد القادر على ضمان حياتهم وبقاء استمرارهم ، من ثم فلا يهم أن يكون مستبداً وعادلاً في نفس الوقت ، حيث يقول مكيافيللي : (كان الناس يعيشون في الحياة وفي العالم عندما كان عددهم قليلاً أشتاتاً متفرقين كالحيوانات ، ومع تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض ، وحرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم شرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يحمل القوة والشجاعة فنصبوه رئيساً عليهم يدينون له بالطاعة)221.

إن الدولة الناجحة والقوية التي كان ينشدها مكيافيللي هي التي يكون فيها الحاكم يتقلب وفق الظروف والمقتضيات التي يفرضها العمل السياسي ، فيكون مثلا بخيلاً أوكريماً ، ولكن كما يقول أن صفة الكرم غير جديرة بالمدح عند الأمراء كما كان سائداً من قبل ، لأنها ليست صفة أخلاقية ثابتة ، وإنما هي متغيرة بحسب الظروف ، وكما أن كرم الأمير أيضاً ينتج مما ينفقه من المال العام وهذا ليس كرماً .

لذلك يؤثر مكيافيللي البخل على الكرم عند الأمير أو الحاكم ، وفي ذلك يقول: (على الأمير أن لا يكترث كثيراً باشتهاره بالبخل ، هذا إذا تجنب سرقة شعبه ، وفي أن يكون قادراً على الدفاع عن نفسه ، وتجنب الفقر وما يرافقه من مهانة ، وأن لا يجد نفسه مرغماً على سلب الناس أموالهم ، فالشح هو إحدى الرذائل التي تمكنه من أن يحكم)222،

221 - نيقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص111.

222 - المصدر السابق، ص112.

فالحكم السياسي الناجح عندئذ هو الذي يرتبط بهذه الرذيلة الأخلاقية التي تمكن الحاكم مـن الحفـاظ والاستمرار في حكمه.

وكما يعتبر مكيافيللي أن من بين المظـاهر الأخلاقيـة أيـضاً للحـاكم والتـي تـساهم في حكمـه السياسي هي أن يكون محبوباً ومرهوباً أي يتصف بالرحمة والقسوة والوحشية ، وذلك بحسب الحاجة ، والرحمة هي أفضل للحاكم ، ولكن شريطة أن لا يسيء استخدامها ، إذ كما يقـول : (إني أرى أن عـلى كل أمير أن يرغب ، في أن يعتبره رعايـاه رحـيماً لا قاسـياً فظيعـاً ، ولكـن عليـه مـع ذلـك ، أن لا يـسئ استعمال هذه الرحمة)223.

وليس كذلك من شروطه وصفاته أن يكون حاصلاً على الصفات الحميدة وإنمـا يتظـاهر بهـا فقط ، أي أن يكون مؤمناً ومتديناً ، وصاحب نزعة إنسانية ، ويضع من الجانب الآخر أن لديـه المعرفـة والقدرة على أن يتحول في أي ظرف أو وقت فرض عليه ذلك ، حيـث يقـول مكيـافيللي: (لا ريـب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير، أن يكون صادقاً في وعوده وأن يعـيش في شرف ونبـل لا في مكر ودهاء ، لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائـل الأعـمال ، لم يكونـوا كثـيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر والدهاء ، من الضحك على عقول الناس وإرباكها وتغلبوا أخيراً على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم)224.

من هنا يتضح حسب مكيافيللي أن الأمير هو أساس تحقيق غايـة المجتمـع وغايـة الدولة في الحفاظ على المجتمع وعلى كيانه ، ولتحقيق هذه الغاية ، وإن كان هنا خطر على

223 - نفس المصدر، ص113.

224 - نفس المصدر، ص114.

وحدة الدولة والمجتمع ، فما عليه إلا أن يسخر جميع الوسائل من قيم ونظم ودين وأخلاق.

لأن العلاقة بين الدولة والأمير هـي بمثابـة عقـد اجتماعـي تفـرض بموجبـه الجماعـة أمورهـا وأقدارها للأمير على أن تحتفظ ببعض حرياتها ، ولعل تأكيد مكيافيللي على ضرورة تسخير كل الوسـائل يعود إلى الظروف التي عاصرهـا وعاشـها في مجتمعـه إيطاليـا التـي كانـت مقـسمة إلى مجموعـة مـن الدويلات متناحرة فيما بينها ، وكادت أن تـؤدي إلى هـلاك المجتمـع الإيطـالي بأكملـه ويرجـع الأسـباب الجوهرية التي أدت إلى ذلك تكمن في هيمنة الدين والأخلاق على حياة الدولة والمجتمع .

لذلك كما قلنا سابقاً هو يؤكد على ضرورة إبعاد كل القيم مـن الحيـاة الـسياسية حتـى وإن كانت منزلة إذا كانت لا تخدم الدولة والمجتمع ، حيث يقول : (فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الإنساني النبيل والإخلاص والتدين ، وأن تكـون فعـلاً متـصفاً بهـا ، ويجـب أن يفهـم أن الأمير ... لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمـور التـي تبـدو خـيرة في النـاس ، إذ أنـه سـيجد نفـسه مضطراً للحفاظ على دولته ، لأن يعمل خلافاً للإخلاص للعهود ، وللرأفة والإنسانية والدين)225.

225 - نفس المصدر، ص116.

الآراء الفلسفية عند توماس هوبز

(1588 – 1679م)

يعتبر هوبز226 أن موضوعات الفلسفة ليست موضوعات لاهوتية ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأن هنا فرقا بين الموضوعات والميادين التي تشكل لها موضوعاً ،والموضوعات اللاهوتية ، فموضوعاتها هي موضوعات جسدية حسية تشخيصية وما عداها فهو لغو لا وجود له في موضوعاتها ، وإذا كان الله جوهر غير جسدي فلا يمكن أن يكون موضوعاً من موضوعات الفلسفة ، وهو عكس ما يذهب إليه كثير من الفلاسفة ، وهنا تظهر النزعة المادية التي اعتمدها هوبز في تفكيره ، فقد كان يهدف منذ البداية إلى تحرير السلطة السياسية من كل ضغط أو وصاية ، فالدولة عنده كل مطلق يجب أن تخضع لها كل المنظمات والنقابات في المجتمع ، وكذا الكنيسة نفسها ، وهنا كانت نظريته السياسية بعيدة عن المعتقدات الدينية واللاهوتية ، وإنما هي قائمة أساساً على المنطق والطبيعة – كما سيظهر معنا فيما بعد-.

أولاً: العلوم وميادينها:

كانت انطلاقة هوبز متأثرة بالوضع العام لعصره ، الذي تطورت فيه كثير من العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية ، وسيطر فيه مبدأ السببية أو العلية الذي يرى أن لكل شيء في الوجود سبب يتحرك له ، وكان المبدأ العام الذي انطلق منه هو دمج علم النفس بالسياسة وبالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل متكامل ، ومن ثمة فإن وظيفة العلم أو الفلسفة هو معرفة تلك العلل والأسباب ومعلولاتها ، وهذه المعرفة هي

226 - ولد هوبز في مالسمبري الانكليزية، لوالد يعمل قساً، للمزيد راجع: عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص38
؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص554.

التي تقودنا إلى استنباط النتائج الصحيحة التي تقع تحت ملاحظاتنا، وعلى ضوء هذه النتائج يمكننا التنبؤ بما سيحدث من نتائج حتى نستطيع استغلالها في حياتنا العملية ، ويرى هوبز أن العالم يتكون من أجسام طبيعية وأخرى سياسية ، أي من الأشياء المادية ، أما الروحانيات فيجب أن تترك للوحي والإلهام ، ومن ثم لا يجب الخلط بين العقيدة والعقل ، فحيث ينتهي الثاني تبدأ الأولى ، وحيث ينتهي العلم يبدأ الإيمان.

وكان هوبز يرى أن كل ما هو موجود فهو جسماني ، خاصيته الامتداد والحركة، سواء كان طبيعي، أو اصطناعي إنساني، وهاتين الخاصيتين هما اللذان يثيران فينا الكيفيات المحسوسة227، ومن ثم فإن هذه الأخيرة هي عبارة عن كيفيات ذاتية، ودور العلم عندئذ هو معرفة الحركة باعتبارها هي البداية في كل شيء ، حيث يقول: (إن أصل الحركة هو الحس ، وخارج الإحساس ليس هناك أي فكرة ، والعوالم الحسية خارجة عن الإنسان، ولكن تبعث في الإنسان عن طريق اللمس ، والشم ، والرؤية ، والسمع ، وكذلك عن طريق الأعصاب ، فالواقع هو الذي يفرض الإحساس والحركة)228.

وعلى هذا كان العالم عنده عبارة عن آلة ، وآلية ، وذلك سواء أكان طبيعي ، أو الإنساني الذي لا يخرج عن النظام الطبيعي أي أنه فسر المجتمع تفسيراً مادياً كما فسر الطبيعة ، وفي ذلك تظهر نزعته المادية ، فالإنسان باعتباره جزء من هذا العالم فلا بد عليه أن يخضع لقانون الحركة التي يخضع لها الكون ، إذ أن نفسه تتحرك نحو الأشياء الخارجية التي ترضي رغباته وأهوائه ، كما يبتعد عن الأشياء التي لا تتفق ورغباته وميوله ، ولذلك فمن الحركة يولد الإحساس الذي هو مصدر كل العلوم ، وإحساس الإنسان هو المتعلق

227 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص554.

228 - نفس المصدر، ص556.

بجميـع توجهـات الـذات الإنـسانية ، سـواء بالرغبـة في شيء أو الابتعـاد عنـه ، فهـو خاضـع لأهوائـه ، وعواطفه الطبيعية ، التي تقوده دائماً إلى حب السيطرة ، أن الإنسان باعتبـاره آلـة طبيعيـة فباجتماعـه مع غيره من البشر يؤسسون ما يعرف بالدولة كآلة اصطناعية ذات بأس وقوة ، مهمتها المحافظـة عـلى المنفعة الأولى لجميع الأفراد الذين ارتضوا صنع هذه الآلة الحامية.

وعلى ما سبق يرى هوبز أن العلوم الطبيعية تبحث في الحركات الحادثـة في ذرات الأجـسام ، بينما يبحث علم السياسة على الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعـالهم ، غـير أن هـوبز يرى أن هناك فرق بين الظواهر الطبيعية الميكانيكية ، والظاهرة الإنـسانية ، فـالأولى لا تخـضع للقيـاس لأنهـا تقـع بالفعـل مـن بـين الظـواهر الواقعـة ، بيـنما علـم الـسياسة والإنـسان ، فـإن المبـادئ التـي يـستند عليهـا هـي الميـول والانفعـالات ، هـي لا تـستنبط مـما سـبق ، بـل تـدرك في الـنفس وتوضـع كمقدمات جديدة للقياس ، لأنه لا وجود لنفس مستقلة عن جسد ، وحتى عواطف الإنـسان وميولاتـه ووجدانياته هي تخـضع لعمليـة جـسمية ماديـة متمثلـة في الـدورة الدمويـة ، حتـى وإن كانـت تلـك الحركات النفسية متولدة من مؤثرات خارجية ، ولذلك فإن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته[229].

ويرى هوبز أن جميع معارفنا مرتبطة بالاحساسات المتواجدة في المكان والزمان ، وكذلك إلى تأثير الميل والعاطفة ، وهذا هو سبب ترتيب الـصور وتعـديلها في أحلامنـا وفي خواطر اليقظة ، إذ أن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها ، أو بعبارة أخرى فإن علم السياسة هاهنا يرتكز على علم النفس ، مـن حيـث أن هـدف علـم الـنفس هـو

229 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص119.

حدوث توافق بين أعضاء الإنسان تخضع فيه جميع الأعضاء لمركز واحد هو القادر على إحداث التوافـق وهو العقل ، وكذلك بالنسبة للحالات النفـسية الأخـرى ، فالخيـال عنـد النـوم حلـم ، وأديـان العـشائر نجمت عن عد تمييز الأحلام من حياة اليقظة ، ولذلك فإن تعاقب أفكارنا لا يجري اعتباطاً ، بل تحكمه قوانين التداعي أحياناً ، وأحياناً أخرى القوانين المعتمدة على غـرض في تفكيرنـا ، فـإذا كانـت هـذه هـي أهداف قوانين علم النفس فكذلك الـشأن بالنـسبة للـسياسة التـي هـدفها إحـداث التوافـق بـين أفـراد المجتمع ، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا بالحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلامتهم ، كـما لا ننـسى – كـما بينا سابقاً - ارتباط علم السياسة بالعلوم الطبيعية من حيث ارتباطهما بالماهيات المادية230.

ثانياً: حالة الحروب وانتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى المدنية:

يرى هوبز ان الإنسان لا يملك غريزة الاجـتماع التعـاون مـع بنـي جنـسه كـما كانـت تعتقـد النظريات السابقة عليه ، وأن الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المـساواة تامـة بـين الجميـع ، إذ كـان يتمتع فيها الأقوياء والأذكياء فقط ، لأن لا شيء يضمن البقاء إلا القوة ، بيـنما الـضعفاء لم يـساووهم في خيرات الطبيعة وامتيازاتها ، لأنهم لا يملكون القوة231.

ولذلك فإن الأصل بالنسبة للحالة الطبيعية ، هو أن الإنسان ذئب وأناني بطبعه ، لا يهتم إلا بما يوفره لنفسه ، ولو عـلى حـساب الآخـرين ، ولا رغبـة لـه في الاجـتماع بهـم ومعهم ، وأن الكل في حرب ضد الكل من أجل المنافسة وحـب المجـد والبقـاء ، وتحقيـق اللذات ، وكل واحد يسعى لأن يظفر من خيرات الأرض بما أهلتـه قوتـه لـذلك مـن أجـل

230 - نفس المصدر، ص 121.

231 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص40.

البقاء ، ومن أجل السيطرة على الآخرين ، وإن فقد القوة لجأ إلى الحيلة والخداع والمكر حتى يبلغ مبتغاه .

لأن الإنسان في هذه المرحلة له حق طبيعي يؤهله في استخدام كل الوسائل التي من شأنها أن تحفظ له حياته وحريته الخاصة ، ولو على حساب حياة أقرانه من البشر، من ثم كان الإنسان في هذه المرحلة غير آمن على قوته وممتلكاته ، فكان: (يعيش في حالة من الذعر والقلق والخوف الدائم حتى وهو نائم ، وقبل أن ينام عليه أن يوصد الأبواب، ويغلق حتى صندوق ثيابه ، لأنه لا يأمن على شيء ، وعليه أن يضاعف من قوته دائماً ، ويبذل كل جهده في تأمين نفسه)232، ولذلك لم تكن هذه الحياة الأولى لتطاق ، فالمصلحة والأنانية جعلت من الحياة الإنسانية جحيما قانونه الحرب المستمرة ، وعنصره الخوف والشقاء والوحشية.

وعلى ذلك فإن الأنانية الطبيعية الشريرة المجسدة في الإنسان هي التي تقوده إلى الحروب مع بني جنسه ، والتي أدت إلى انعدام مقومات الحياة ذاتها، وذلك لأن الإنسان في هذه الحياة كما يقول هوبز (ليس وحيداً ، فالفرد المساوي لكل فرد آخر، يجده كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته ، إن كل فرد يصادف في كل فرد منافساً له ، وكل فرد يعتبر عدواً لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، افتراضية على الأقل مع كل فرد ، وهكذا يصبح الكل في حالة حرب افتراضية على الأقل مع الكل، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم ، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد)233.

---

232 - نفس المصدر، ص39-40.

233 - هكذا يؤسس هوبز لنظرية العقد الاجتماعي، د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص41.

؛ د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 562.

وفي ظل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث تعاون بين أفراد البـشر، ومـن ثـم لا مكـان أن تقـوم صناعة أو تجارة أو علم أو فن أو حضارة ، حيث يقول هوبز: (في مثل تلك الحال لم يكن هنالك ملاحـة أو استعمال للموارد التي قد تستورد بالبحر، ولم يكن هنالك بناء مريح ولا أدوات لتحريك ونقل الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة ، ولم تكن هنالك معرفة على وجه الأرض لا بيـان عـن الـزمن ، ولم تكـن هنالـك فنون أو آداب أو مجتمع ، وشر من هذا كله لم يكن هناك سوى الخوف المستمر وخطر الموت العنيـف وحياة الإنسان وحيدة فقيرة دنيئة وحشية قصيرة)234.

ومن هنا فإن الحياة في هذه المرحلة هي حياة وحـشية وقـذرة وفقـيرة وقـصيرة ، والإنـسان فيها يعيش حالة العزلة والتوحش.

وللخروج من هذه الحالة الطبيعيـة حالـة الحـروب المـستمرة والـشاملة الناجمـة مـن حبنـا الحرية لأنفسنا ، ومن غريزتنا للسيطرة عـلى الآخـرين ، يـستند هـوبز عـل دراسـاته النفـسية للإنـسان المستندة على العاطفة والعقل باعتبارهما قوتان دافعتان للأفراد الطبيعيـين إلى إدراك كـل واحـد مـنهم أنه في هذه المرحلة الطبيعية ، كان يعيش حياة رهيبة إلى حد أن كل واحـد فيهـا كـان يتمنـى لـو كـان وحيداً بمفرده ومن ثم يستلزم للحفاظ عل حياته التي هي الخير الأسمى ، أن يخـرج مـن هـذه الحالـة عن طريق عقد باتفاق الجميع يتنازل بموجبه كل فرد عن حقوقه وحريته لتكوين اجتماع سياسي أو مـدني ، لأن الأفراد في هذه الحالة استخدموا عقولهم التـي أدركـت ضرورة الخـروج مـن المرحلـة الأولى ، وتـوفير الطمأنينة لأنفسهم دون زوال غريزة البقاء مـن شـعورهم ، ومـن خـلال هـذا العقـد والتنـازل تنـشأ قـوة

234 - إتين هنري جلسون، مصدر سابق، ص119.

رادعة تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة بالكبرياء والبخل والخوف والموت ، تجنب هذه الأخـيرة دوماً حافزاً يتفوق على الحوافز الأخرى كلها235.

فالإنسان يتحمل أي شيء متى كان الموت هو البـديل الأوحـد ولمـا كـان الإنـسان يملـك مـن المؤهلات الغريزية والعقلية التي تدفعه للخروج من هذه الحالة ، إلى حالة فيها السلم والأمن ، انتقـل إلى الحالة الجديدة التي تسود فيها القوانين الطبيعية والتي يمكن للجميـع أن يتفـاهموا حولهـا ، لأنهـا تتميز بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة ، أو بعبارة أخرى أننا فيها نفعل للآخرين ما نفعله لأنفـسنا ، وهذه القوانين الطبيعية ليست أوامر، وإنما هي تعلـيمات وقواعـد عامـة للأخلاقيـات التـي يكتـشفها العقل ويمارسها ، من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم .

وهذه القوانين لا تتناقض مع القوانين الوضعية ، أو المدنية ،لأن كـل مـنهما يـستهدف نفـس الغرض وهو تأييد قيام الدولة لحفظ السلام والأمـن وكفالـة الحيـاة الطيبـة ، فـالقوانين الطبيعيـة مـن جوهرها أنها تطلب السلام ، وإن لم يتحقق فتبقى كل الوسائل المتاحة لنا شرعية للـدفاع عـن أنفـسنا ، وكذلك من سماتها أنها تأمر الناس جميعاً لابتغاء السلام بـأن يتنـازلوا عـن حقـوقهم فـيما ، تـسمح بـه حرية الشخص بالنظر إلى حرية الآخرين ، ولا يتوقف أمرها عند هـذا الحـد ، بـل إنهـا تـأمره بـالالتزام بالعهد في تطبيق السلام .

أما القوانين المدنية فإنها تقتضي وجـود قـوة ماديـة وراء تنفيـذها تتمثـل في قـوة الحاكم ، وكذلك الأمر بالنسبة للقانون الطبيعي فرغم مواصفاته تلك فهو قانون عن طريـق المجاز ، ولا يكتسب صفة القـانون الحـق إلا إذا أمـر الحـاكم بتنفيـذه ، ومـن ثـم فـإن كـل

235 - المصدر السابق، ص120.

القــوانين لا تــصدر إلا إذا أمــر الحــاكم صــاحب الــسيادة بتنفيــذها ، لأنهــا تــصدر جميعهــا عــن إرادته236.

ومن هذه الرؤية فإن القـوانين الطبيعيـة عندئـذ هـي تلـك القـوانين التـي يكتـشفها العقـل ويهتدي إليها ، وبمقتضاها يتجنب الإنسان ارتكاب ما يؤذيه ، وهـي التـي تـنير الطريـق أمـام الإنـسان العاقل في سبيل تنظيم علاقته مع الآخرين لكي يحافظ عـلى نفـسه وعـلى حياتـه ، وبـذلك تكـون تلـك القوانين هي أساس بناء المجتمع الجديـد المـدني لأنهـا الحكمـة الكاملـة ، والقاعـدة الأساسـية للأخـلاق الاجتماعية ، وبواسطة هذه القوانين يتوصل الإنسان الى المحافظة على الحياة ، ومـن هنـا يتـضح تمييـز هوبز للقوانين الطبيعية عن الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان في فعـل مـا يحقـق لـه البقـاء في الوجود ولا تحدها حدود خارجية ، بينما القوانين الطبيعية فهي التـي تقـف أمـام أي أمـر لا يـؤدي إلى حفظ البقاء عن طريق العقل ، أو بعبارة أوضـح فـإن الإنـسان بواسـطة الحقـوق الطبيعيـة يـسعى إلى إرضاء رغباته ونزواته ، بينما بواسطة القانون الطبيعي فإنه يكون مضطراً لنبذ بعض تلك الرغبـات مـن اجل تحقيق أمنه وسعادته.

ولتحقيق سعادة الإنسان وتجنيبه الحروب ، وإخراجه من تلـك المرحلـة ، لا بـد مـن استخدام القوة لمنع الجميع من الاستـسلام والخـضوع لـشهواتهم الطبيعيـة الـشريرة وضـمان البقاء لهم ، لأن العقود والمواثيق الناتجة عن العقد إذا لم يعتمد فيها على قـوة الـسيف فإنهـا تبقى مجرد ألفاظ وكلمات جوفاء ، ومن ثم كان لا بد لكل فرد مـن أفـراد المجتمـع أن يخلـق لنفسه سلطة سيدة تكون فوقهم جميعاً ، ويعملون دائماً في الحفاظ عليها وعـلى اسـتمرارها ، وهذه القوة هي الدولة التي تتكون من الأفراد باعتبارهم ذرات مادية لهـا ، وتنـشأ بـشرط أن

236 - المصدر السابق، ص120.

يتنازل الناس جميعاً عن سلطتهم لصاحب السيادة المطلقة الذي تتركز في يده كل السلطات التي تصبح قوة يخافها الجميع ، تحقـق لهـم الـسلام في الـداخل ، والاتحـاد والتعـاون لـصد أعـدائهم في الخـارج ، وصاحب السيادة هو الذي له سلطة السيادة ، وكل من سواه من أفراد المجتمع يسمى رعية237.

ثالثاً: العقد وظهور السيادة المطلقة للحاكم.

يرى هوبز أنه بناء على مواصفات المرحلة الطبيعية ، كان لزاماً على البشر الطبيعيين التعاقـد فيما بينهم بعقد أو ميثاق ، يتنازلون بموجبه عن إرادتهـم لطـرف ثالـث لا يكـون طرفـاً في العقـد ، ولا يتنازل عن إرادته ، يمكن له حمايتهم وضمان بقـائهم ، وهـذا الطـرف إمـا أن يكـون فـرداً أو جماعـةً ، والمهم فيه هو أن المجموع يتحدون فيه ، ويصبح كل واحد يقول إني أجيز لهذا الشخص بـأن يحكمنـي وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز لك أعماله بنفس الطريقة ، فالفرد لا يأمن على نفسه وعلى حقوقه إلا عندما يتأكد بأن الآخرين بادلوه نفس الشعور، إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء للشخص الوحيد لكي يمتلـك هـو فقـط ، مـن الآن فصاعداً إرادة مطلقة .

إن النقل يكون كلياً ومطلقاً مثل الحق نفسه ، وهو نقل لا يمكن الرجوع عنـه ، ومن هذا التنازل الذي لا يصبح فيه الإنسان حاكم نفـسه تتكـون الوحـدة الاجتماعيـة أو الدولة التي تظهر في شـكل إرادة واحـدة وموحـدة تـذوب فيهـا كـل الإرادات الذاتيـة أو الفردية ، وهـي صاحبة السيادة ، وهـي التي تفـرض عـلى الجميـع احـترام نـصوص العقـد

237 - برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، مصدر سابق، ص 134.

ومعاقبة المخالفين أو المعتدين عليه ، وهي مـن هـذه الناحيـة صـناعة أو إنـسان صـناعي ، أو بعبـارة أخرى أن السيادة هي نفس اصطناعية ، ومن ذلك كما يقول هوبز: (إن الالتـزام بالاتفـاق والتعاقـد لا يمكن التراجع عنه)238.

ولا يمكن لأحد الادعاء بأنه لم يوافق على بنود العقد ، ما دام يعيش في الجماعة التـي أقـرت هذا العقد ، ومن هنا فـإن : (سـلطة الحـاكم تتطلـب الطاعـة المطلقـة لكـل أوامـره ، وللقـوانين التـي يضعها)239.

وبظهور المجتمع السياسي الناشئ عن العقد تظهر السيادة المطلقـة للحـاكم فهـما متلازمـان من حيث النشأة ، لأن المجتمع قبل تعيـين صاحب السيادة لم يكن سوى جمهرة من الناس فيما بيـنهم على أن يختاروا رئيساً أعلى تـتمثل فيه إرادتهم وتتوحد رغباتهم ، وفي اللحظة التي اختـار فيهـا النـاس الحاكم صاحب السيادة أصبح أفراد المجتمع رعية له يأتمرون بأوامره ، ويلتزمون بمقرراته ، ولا يمكن أن يأتلف الإنسان بمجتمعه إلا من خلال خوفه من العقاب الذي قد تمارسه الدولة عليه ، ومـن هنـا فكـل سلطة بدون قوة لا تستطيع أن تحقق الغاية من وجودها وهي المحافظة على المجتمع240.

يعتبر هوبز من هذا المنطلق أن كل ثورة أو انتفاضة ضد السلطة السياسية القائمـة والحاكمة هي دوماً على باطل ، مهما كانت قيمة الفعـل الـذي اسـتندت إليـه ، ومـن ذلـك وجب على كل فرد من أفراد الدولة أن ينشئ في ذاته شعوراً على أن الدولة القائمة هي قـوة لا تغلب ولا تقهر، وأن كل من يريد القيام بأي فعل اتجاههـا أو مـن يثـور عليهـا، فهـو أمـر

238 - المصدر السابق، ص134.

239 - المصدر السابق، ص134.

240 - د. فاروق سعد، مصدر سابق، ص 205.

عقيم لا فائدة منه ، لأنه تعسف وظلم في حق السيد أو الدولة ، وعلى هذا الأساس فإن البشر العقلاء ينادون ، وقد وعوا مسيس حاجتهم إلى الحماية ، لأن يحكموا من دولة تكون على نمط اللوياثان241 صلدة منيعة ، تغدو محاولة تقويضها ضرباً من الجنون ، لأن الأفراد ينبغي عليهم اختيار أحد الأمرين فقط ، إما الدولة القوية التي لا تقهر، وإما الكلمة العارمة.

وللاحتفاظ بالسيادة الكاملة والمطلقة يجب أن لا تتجزأ هذه الأخيرة ، لأن تجزئتها يعني فقدانها وتحطيمها ، إذ يجب أن لا تشارك أية سلطة كانت ، سيادة الحاكم المطلقة ، لكي يبقى يعبر عن القوة الحقيقية للدولة التي هي وحدها صاحبة هذه السيادة ، فحاجة الناس إلى السيادة الموحدة المطلقة كحاجتهم للطعام والشراب ، ومن ثم كان هوبز يرى أن ما أوصل إنكلترا في عهده من فوضى وغليان يعود إلى : (التبشير الإيديولوجي والسياسي الذي قام به وعاظ متحمسون زعموا أنهم يعرفون الديانة المسيحية ، وما يجب أن تكون عليه الدولة المسيحية معرفة تتخطى معرفة السلطات القائمة)242.

وعلى هذا كان هوبز يرى وجوب خضوع حتى الكنيسة وسلطتها إلى الدولة ، لأنها لا تملك : (القوة على العقاب على أي شخص لا يؤمن بها ، لكن السلطة المدنية لها الحق في العقاب واستخدام القوة ، إذا انحرفت الرعية عن القانون ، كما أن الكنيسة لا تصدر أي أوامر ولا تستطيع القيادة)243.

---

241 - الليوثان: تمساح هائل متسلط على جميع الوحوش البحرية، ذكر في العهد القديم، اختاره توماس هوبز عنواناً لكتابه الذي عرض فيه جوانب من تفكيره السياسي وخاصة نظريته في السيادة.

242 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص561.

243 - نفس المصدر.

وتأكيد هوبز على ضرورة الطاعة للحاكم دون الكنيسة لأنه يرى أن في الخروج عن الحاكم يكون ضرره على جميع أفراد الأمة في حين أن خروج الشخص على الكنيسة لا يحدث ضرراً على المجموع ، وعلى ذلك كان السيد عنده هو صاحب السيادة المطلقة والقوة باعتبارها حق ، ولكنه ليس حاكماً فحسب ، بل هو مشروع أخلاقي ، أي هو الذي يقرر ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو العدل وما هو الظلم ، باعتباره يمثل الوجدان العام ، عكس ما يتميز به البشر من ميولات شخصية التي تصدر عنها الأفعال الأخلاقية التي لا تعبر عن ذاتية خاصة ، فهي عبارة عن تعبير ادعائي فارغ عن الرغبات الخصوصية، لا يستطيعون من خلالها التمييز بين الخير والشر، وإنما من له القدرة وحده على ذلك التمييز بين الخير والشر هو السيد وحده فقط ، فهو منشئ القوانين والآراء والمذاهب ، وكل هذه لا تكون ظالمة لأنها نابعة من إرادة السيد.

ولكن ألا يجوز لنا هنا أن نتساءل لماذا كان هوبز يصر على ضرورة الامتثال لسلطة الحاكم المطلقة ؟

أنه كان يرى أن الهدف من ذلك هو أن الحاكم وحده ، القادر على تحقيق الأمن والحماية لكل فرد من أفراد المجتمع الذين كانوا مهددين في المرحلة الطبيعية ، وهي التي كانت سبباً لهم في الانتقال منها إلى المرحلة السياسية أو المدنية التي بني على العقد ، كما أنه في هذه العملية كان يسعى إلى تثبيت النظام الملكية المطلق الذي كان يفضله ويراه أنه أفضل الأنظمة للاستقرار الذي يلازمه ، ولكنه من جهة أخرى يرى أن العقود والمواثيق ليست سوى مجرد كلمات لا تكفي لحماية أية إنسان ، غير أنه يمكن للأفراد حسب هوبز عدم الامتثال لسلطة وسيادة الحاكم المطلقة في بعض الأحيان ، والتي من بينها إذا عجز عن مواصلة عمله الرئيسي ، وهو كفالة الحياة والأمن لرعاياه أو وقع مواطن من مواطنيه

أسيراً في يد عدو ولم يدافع عنه ، أو إذا أعطى الحكم لغير ورثته ، أو انهزم في حرب ، أو أصبح أسـيراً في يد العدو، أو إذا كان الشخص يدافع عن نفسه وذلك حتـى أمـام الملـك ، لأن الـدفاع عـن الـنفس هـو أساس إنشاء الدول والحكومات ، وصاحب السيادة إذا أصبح على هـذا الوضـع فمعنـى ذلـك أنـه فقـد القوة التي بها يمارس وظيفته التي وجد من أجلها ، وفقدان القوة عند هوبز معنـاه فقـدان مـشروعية الوجود ، ففي هذه الحالة من حق الأفراد استبدال السلطة الضعيفة بسلطة أخرى تملك مـن القـوة مـا تستطيع القيام بواجباتها244.

رابعاً: هوبز والفردانية:

لقد جعل هوبز من وظيفة الدولة في الحفاظ عـلى الفـرد وعـلى وجـوده أداة للفرديـة التـي تميزت بها نظريته السياسية ، فهو اعتبر أن هذا الإله الاصطناعي المتمثل في الدولة قـد اسـتطاع القـضاء على الفرد وعلى خصوصيته الفردية في الدولة ، وابتلع في جوفه كل الأفراد ومحى شخصياتهم وإراداتهم أمام إرادة الدولة وشخصيتها ، فبدلاً من أن يؤمنه من الخوف عن طريق صـاحب الـسيادة ، كـون فيـه الرعب تجاهه حتى جعل منه عبداً لا إرادة ولا حقوق له ، وذلـك مـا عـبر عنـه هـوبز حـين قـال: (إن الدولة تؤسس من عدد من الناس ... لتحديد الشخص السيد عليهم جميعاً أي الذين يكـون منـدوبهم ، حاكمهم ، وسلطته تعلوهم جميعاً ، وتذوب فيه إرادات الجميع)245.

إن هوبز جعل من الدولة هي المقياس لكل قانون ديني وأخلاقي ، ولا وجود لشيء في الإنسان يمكن الرجـوع إليـه وجعلـه مقياسـاً ، لأن الإنـسان الطبيعـي لا يعـرف إلا أنانيـة محضة ، فالخير عنده ما يريده ويرغب فيه والشر هـو مـا يـضره ويؤذيـه ، ومـا عـلى الفـرد

244 - إتين هنري جلسون، مصدر سابق، ص 121.

245 - المصدر السابق، ص121.

إلا طاعة الدولة لأنها هي الوحيدة التي توفر له الأمن والاستقرار بعد أن عجز هو عن توفيرهما لنفسه في المرحلة الطبيعية.

ورغم التعاقد الحاصل بين البشر، إلا أن ذلك لا يعني عند هوبز ذوبان الفرد في المجموع ، أو في أي شعب من الشعوب ، وإنما للفرد خصوصياته الفردية يحب أن يحتفظ بها ، حيث أن وحدة المجتمع المدني أو السياسي ما هي إلا حلول الإرادة الفردية للسيد ، بينما ذوبانها في المجموع فهو أمر مستبعد .

لأن المجتمع في نظر هوبز تكوين غير طبيعي أوجده الأفراد لأنهم وجدوا فيه منفعتهم ، أكثر مما وجدوها في المرحلة الطبيعية ، لذلك فإن المجتمع ما هو إلا مجرد فكرة خيالية ، لا يمكن أن يكتسب حقوقاً لأنه لا يؤدي عملاً ، فكل عمل يؤديه المجتمع هو في حقيقته أن فرداً أوأفراداً هم وحدهم الذين أدوا هذا العمل باسم المجتمع بصفته وكيلاً عنه ، فالمجتمع ليس جسما جماعياً ولكنه شخص واحد هو الرئيس أو الحاكم الذي تمثل إرادته إرادة جميع أعضائه ، إذ بدون الحاكم لا يكون للمجتمع وجود إطلاقاً.

الآراء الفلسفية عند جون لوك

(1632 – 1704 م)

أولاً: موقفه من الأساس اللاهوتي والعقلي للحكم المطلق:

جاءت كتابات لوك السياسية في مناخها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بنا عليها فلسفته ، فقد آمن بالحواس كمصدر وحيد وأوحد للمعرفة ، ولذلك كان قد رفض رفضاً مطلقاً الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت ، ومن رفضه للأفكار الفطرية جاء رفضه في السياسة لما يعرف بالحق الإلهي للملوك مخالفة لما كان يدعو إليه هوبز من وجوب الالتزام بالنظام المطلق ، وما كان يدعو له أيضاً روبرت فيلمر في كتابه " الأبوة" أو " السلطة الطبيعية للملوك"246 من حق الملوك المقدس في حكم شعوبهم حكماً استبدادياً مطلقاً ، والملك أو الحاكم حسب فيلمر يجب أن يكون متحرراً من كل رقابة بشرية ، ولا يمكن أن يلتزم وينفذ قرار أسلافه ، أو حتى قراراته هو نفسه ، إذا أن من المستحيل في الطبيعة أن يضع الإنسان قانوناً لنفسه .

بينما كان لوك من أشد المفكرين دعوة إلى الحرية لذلك كان يعارض الحكم السياسي المطلق سواء الذي نادى به سلفه أو الذي كان يتبناه المحافظون من الأسر الحاكمة في بريطانيا في عهده ، لذلك كانت كتاباته السياسية في جوهرها رداً على المحافظين من الأسرة الحاكمة الإنجليزية الذين يذهبون إلى أن الملكية نظام مقدس إلهي باعتبارها امتدادا للأسرة التي كانت تحكم البشرية حكماً طبيعياً ، ومن ثم لا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته ، فالرغبة في الحرية حسب فيلمر هي التي أسقطت ملك آدم الذي وهبه له الله ، ومن ثم فإن

246 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص562.

الشعور بالحرية وهو شعور غير ورع ، وقد رد عليهم لوكر رافضاً بأن الملك هو حق للشعب ، فهو الذي ينصب ، وهو الذي يعزل ، وأن ما يقوم به الملـوك الطغـاة مـن إخـضاع الآخـرين لإراداتهـم المـستبدة ، ينسلخ عن أحكام العقل ، ويخرجون أنفسهم من نطاق البشر العاقلين ، ومن ثـم يتركـون للأفـراد حـق معاملتهم كما يعامل الوحش المجرم247.

لقد كان لوك يرى أن الأساس الوحيـد الـذي يعتمـد في الحيـاة الـسياسية هـو ضرورة إعطـاء الحرية للعقل لتكوين الأحكام وإدراك الحقائق ، وعلى ذلك كان ينتقد بشدة ما ذهب إليه فيلمـر مـن مدافعة على حق الملوك المطلق في الحكم،كما عارض دور الشعب وحقه في اختيار حكامـه ، واسـتند في ذلك على تاريخ الإنسان منذ ظهور آدم الذي يرى حقه في السلطة عـلى أبنائـه وامتـدت هـذه الأحقيـة حتى الملوك الحاليين ، فحتى المسيحية حسبما دلت على ذلك ، إذ نجد في سفر التكوين مـا يؤكـد عـلى أن الآباء وكلوا ملوكاً ، ومن ثم فإن الحقوق الطبيعية التـي هـي لـلأب هـي نفـسها للملـك ، ولا حريـة للابن من أبيه ، كما لا حرية لرعية مـن ملكهـا ، وكـان لـوك يـرى أن في هـذا الموقـف دعـوة إلى القهـر والتسلط والظلم ، وكذلك فإن السلطة في كلتي الحالتين هي سلطة مؤقتة ، إذ ريثما تزول بعـدما يكـبر الأبناء ويتحررون من سلطة آبائهم ، وهذا لا ينطبق على الحياة وعلى الدولة أو الملكية ، وعلى هذا فإن رجوعنا إلى آدم لا يمكن أن يحل مشكلة الوريث الشرعي لأبنائه في الحكـم لأنهـم عديـدون ، ومـن ثـم يمكن اعتبار معظم الملوك الحاليين مغتصبين للحكم.

وإذا كان لوك قد أقام ثورة على الحق الإلهـي للملـوك في حكـم شـعوبهم فـإن ذلـك يعود في بريطانيا كما يقول برترانـد رسـل إلى سـببين رئيـسيين: أحـدهما دينـي يتمثـل في تعـدد الأديـان، وموقـف الكنيـسة الإنجليزيـة مـن محاولـة جرهـا إلى رومـا أو موقفهـا مـن الفـرق

247 - د. فاروق سعد، مصدر سابق، ص200.

البروتـستانتية، وثـانيهما سـياسي يتمثـل في الـصراع مـن أجـل الـسلطة بـين الملكيـة والأرسـتقراطية والبورجوازيـة العليـا التـي تتكـون مـن أغنيـاء التجـار ورجـال المـصارف الـذين كانـت قـوتهم تتزايـد باستمرار248.

ثانياً: الحالة الطبيعية وخصائصها:

ينطلق لوك من أن الحياة السياسية لا يمكن أن تستمد من السلطة الوراثيـة كـما يـذهب إلى ذلك ذوو النزعة الإلهية والوراثية في الحكم ، وحاول من خلال ذلك تفـسير الحيـاة الإنـسانية والمراحـل التي تمر بها ، واستنتج من ذلك أنها تمر بمـرحلتين أساسـيتين: مرحلـة طبيعيـة ، وأخـرى سياسـية ، كـما ذهب إلى ذلك سلفه هوبز، غير أنه يخالف هذا الأخير في نظرتـه للمرحلـة الطبيعيـة التـي هـي عنـده مرحلة توحش ، الحياة فيها للأقوى ، بينما لوك ينظر إليها على أنها مرحلة حرية ومساواة .

فكل فـرد فيهـا مـساوٍ للآخـر مـن حيـث الحريـة ، والملكيـة ، وسـيادته عـلى نفـسه ، والـتحكم في أموره وتسييرها ، كما هي مرحلة سلام وإخلاص ، وهذه المرحلة الطبيعية محكومة بحق طبيعي يفـرض نفسه على الجميع ، ويحدد لها الحقوق والواجبات: (فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتـى عـلى حيـاة المخلوقـات التـي يملكهـا ، مـا لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها ، فالطور الطبيعـي سـنة طبيعيـة يخـضع لهـا الجميـع ، والعقل وهو تلك السنة يعلم البشر جميعـاً لـو استـشاره ، أنهـم جميعـاً متـساوون وأحـرار)249، والأفـراد في هذه المرحلة كلهـم ملتزمـون بهـذا الحـق الطبيعـي ، وبتنفيـذه ، لأن هنـاك عهـود وتعهـدات متبادلـة

248 - برتراند رسل، مصدر سابق، ج2، ص101.

249 - المصدر نفسه.

بينهم ، وهذه الالتزامات تعود إليهم وحدهم باعتبارهم أفراد ، لا بصفتهم أعضاء في المجتمـع ، فهـذه الحقوق تكتسب صحتها من ذاتها مثل بديهيات الهندسة ، بحيث يتوجب أن تشكل قاعدة كـل تفكـير حول الحياة المدنية ، أو بعبارة أخرى أن الحقـوق الطبيعيـة هـي التـي تـرتبط بالإنـسان منـذ الوجـود باعتباره إنساناً ، وهي حقوق ثابتة لا تتغير لأنها مرتبطة بالماهية الإنسانية التـي لا يـستطيع فيهـا هـذا الإنسان الإضرار بنفسه وبالآخر في حياته وصحته وممتلكاته250.

إن الحالة الطبيعية بالنسبة لجون لوك هي المرحلة التي كانت فيها الملكية ،الحرية ، الحياة ، حق من حقوق الوجود ، وهذه الحقوق مرتبطة بقانون طبيعي وهبة اللــه للبـشر باعتبـارهم أبنـاءه ينجزون مقاصده ، وكذلك بما يقدمه العقل البشري لنفسه ، وفي ظل هذا القانون تحققت له السعادة ، وفي ذلك يقول جون لوك: (خالق البشر كافة صانع واحد قـدير عـلى كـل شيء لا تحـد حكمتـه ، وهـم عبيد لرب واحد عظيم بثهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا إلى شؤونه لا شؤونهم ، فهـم ملكـه وخليقتـه برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لا ما شاء أقرانهم البشر)251.

وفي هذا القانون حدد الشروط العامة للحد الأدنى من الحياة التعاونيـة الاجتماعيـة، والبـشر مـا دامـوا كائنـات عاقلـة فهـم قـادرون عـلى فهـم هـذا القـانون الطبيعـي والتمييـز بين ماهيته ، والالتزام بنـصوصه في الحـالات التـي يفـترض فيهـا تطبيقـه ، وعـلى ذلـك يقـول جون لوك: (كل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التـزام مقامـه الخـاص ، وبنـاء عـلى الحجة نفسها ، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر مـا وسـعه ذلـك ، مـا لم يتنـاف ذلـك مـع

250 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص83.

251 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص102.

مبدأ المحافظة على الذات ، فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه)252.

وللمحافظة على هذه الحقوق في هذه المرحلة الطبيعية ، كان كل فرد فيها ملزم بتطبيق القانون الذي يجسدها ، إذ كما يقول جون لوك : (ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه، إبان ذلك الطور (الطبيعي) لكل امرئ بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنة إلى حد يحول دون خرقها ، إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنة عبثاً ، شيمة سائر السنن التي تمت إلى شؤون البشر في هذا العالم ، وإذا كان لأي كائن في الطور الطبيعي أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق ، فلكل امرئ في تلك الحال من المساواة المطلقة ، حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر، الحق بأن يفعل كل ما يحق لأي امرئ سواه أن يفعله ، من أجل توطيد تلك السنة)253.

وكل إنسان في هذه المرحلة يقوم بتطبيق القوانين لا كما تمليه عليه أهواءه الشخصية ، وإنما يطبقها على المجرم بقدر الجرم الذي يرتكبه ، وهذا استناداً إلى رويته وضميره ، فكل من يرتكب جرماً فهو خارج عندئذ على قاعدة العقل والعدل في الحياة ، اللذين وهبهما اللـه للبشر لكي يكونا معيارين لسلامتهم ، والإنسان الذي يلحقه الضرر، ويقوم بتطبيق العقاب أو القصاص إنما يعبر عن حقه الطبيعي ، المرتبط بالقانون الطبيعي ، هذا الحق الذي ينقسم بدوره إلى قسمين: (حق عام هو حق الاقتصاص الذي يشارك فيه جميع البشر، وحق خاص هو حق طلب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله ،

252 - نفس المصدر.

253 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص373-374.

وعندما يكون لأي كان ، إذا حسن ذلك عنده ، الحق بالانضمام إلى المعتدي عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه أن يعوض عن الضرر الذي لحق به على يد المعتدي)254.

ولكن إذا كانت المرحلة الطبيعية تتميز بهذه المميزات لماذا ينتقل منها الإنسان؟ يرى لوك أن الإنسان انتقل إلى المرحلة السياسية أو المدنية – رغم أنه كان يعيش حياة اجتماعية – نظراً لأن كل فرد له حق التملك في المرحلة الأولى ، وهذا ضروري لأنه يحمل في ذاته التبرير الرئيسي للملكية لأنه هو سيد نفسه ،ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والعمل الذي ينجزه ، وهذا الإنسان لم يكن يرغب في المرحلة الطبيعية من امتلاك أكثر مما هو ضروري لمعيشته ، أي أن الملكية هي مشاعة للجميع ،لأن الله وهب للبشر الأرض وما تشتمل عليه من خيرات في شكل ملكية جماعية مشاعة ، بينما الملكية الشخصية ظهرت عندما أضفى الإنسان على الملكية الأولى عملاً إنسانياً شخصياً ، ومن ثم لم تلبث الثروة الطبيعية في حالتها الأولى وإنما اكتسبت صفة جديدة بإضافة الفرد إليها من مجهوده الذاتي الشخصي فاستحقت أن تكون ملكه واستحق هو أن يملكها ، أي أن الإنسان في هذه الحالة صبغ الأشياء الطبيعية بصبغة إنسانية ، أصبحت تعبر عن فاعليته فيما يحيط به ، ونتج عن هذه الوضعية الجديدة من الحالة الطبيعية ، أن أصبح فيها الإنسان المنتج مهدداً من الذي لا ينتج فيسلبه ماله وإنتاجه ، وقد يهدده حتى في حياته ، فالذي على سبيل المثال ، يلتقط ثماراً أو يسبق في الكشف عن منبع ماء ، وكل من تقع يده على شيء ما يصبح ملكه دون غيره ، ولكن هذه المشكلة ظهرت خصوصاً بعد اكتشاف النقود ، التي أصبحت هي نموذج الملكية ، والتي من خلالها سارع الإنسان إلى منافسة غيره من البشر لامتلاك أكبر قدر ممكن منها ، وهذا في حد ذاته لم يكن شراً بالنسبة للجماعة الإنسانية التي

254 - نفس المصدر.

تزدهر به ، ولكنه سيؤدي إلى التشاجر والخصام بينهم ، هذه الوضعية التي لم تكن معروفة قبل مرحلة اكتشاف النقود ، وجون لوك لا يحدد قدراً معيناً من ملكية النقود عكس الممتلكات الأخرى ، فهو يبيح للفرد أن يمتلك منها ما يشاء.

ونظراً لهذه الوضعية الجديدة التي ظهرت فيها النقود أصبحت حياة البشر فيها فاقدة الأمن سواء بالنسبة للحياة أو للممتلكات أو للحريـة ، لأن البـشر أصبحوا يختلفـون حـول مـضمون القـانون الطبيعي ، ومن ثم يتحيزون في تطبيقه على حالاتهم الخاصة والعامة، وما داموا لا يملكـون القـوة التـي يستطيعون بها معاقبة المسيئين لهذا القانون ، ومن أجل الحفاظ على هذه القوانين والحقوق ووقايتها ، كان لا بد من الانتقال إلى مرحلة أخـرى ، رغـم أن المرحلـة الطبيعيـة فيهـا مـن الحـق الطبيعـي ومـن القانون الطبيعي ، ما فيه من الوضوح والفهم ، ولكن ذلك – كما يرى لـوك – بعيـد عـن أفهـام النـاس وعقولهم نظراً للجهل والعمى الذي تكونه فيهم المصلحة الخاصة التي يعمل كل واحد منهم مـن أجـل تحقيقها ولو بطريقة غير نظامية ، فما كان عليهم إلا البحث عن حالة أخرى تحمـيهم جميعـاً وتـضمن لهم البقاء والاستمرار، وتحدد الملكية للجميع لكي لا يقع بينهم التنافس والتقاتل، ولم تكن هذه المرحلة الجديدة إلا المرحلة المدنية أو السياسية.

وينتقل الأفراد إلى هذه المرحلة عندما يتفقـون فـيما بيـنهم عـلى عقـد أو ميثـاق تنبثق عنه هيئة تشريعية تعتمد نظام الأكثرية في إصدار التشريعات وحفظ حقوق الرعيـة الطبيعية، وكما تضع هذه الهيئة ميثاقاً آخر بينها وبين الحكومة على حماية المصلحة العامة وتجسيد حقوق الأفراد ، وذلك بما يتوافـق والقـانون الطبيعـي التـي تكـون فيهـا مجموعـة القوانين خاضعة لحكومة أو لسلطة مدنية ، تلزم بها الجميع ، ولذلك فإن المجتمـع الناشـئ لم يقم على القـوة والإكـراه ، وإنمـا قـام عـلى أسـاس الاختيـار والرضـا المتبـادل بـين الأفـراد

لإحساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية وأملاك ، لأنهم جميعاً يساهمون في هذه الوضعية الجديدة ولا أحد يستثنى منها.

ومن هنا يظهر المجتمع السياسي الذي يحافظ على الجميع الذي يكون طرفاه في العقد عنصران هما الشعب من جهة والحكومة من جهة ثانية ، وفي هذه المسألة يخالف لوك ما ذهب إليه هوبز على اعتبار أن العقد يكون بين أفراد الشعب فقط ، والمجتمع السياسي الناشئ بعد العقد هو عبارة عن هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجعون إليه، وهذا يستلزم وجود سلطة تقوم بتطبيق هذه القوانين ، وتحد من تعدي الأفراد بعضهم على بعض، وكل جماعة لم تقم بهذا النظام والتنظيم فإنها تعيش في الحالة الطبيعية، ولا يجوز الانتقال إلى المرحلة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء كان هذا صريحاً أو ضمنياً.

ثالثاً: حدود السلطة السياسية ومشروعيتها:

إن السلطة السياسية الناشئة بعد العقد هي التي يكون فيها الحاكم طرفاً في هذا العقد ، وأعلى سلطة ناجحة عن هذا العقد هي السلطة التشريعية وهي أعلى هيئة أو سلطة في الدولة باعتبارها السنة الوضعية التي يخلقها المجتمع لنفسه من أجل المحافظة على ذاته وعلى أفراده ، وعلى وجودهم وممتلكاتهم ، لأن حق الملكية حق طبيعي ، يتنازل عنه الفرد للحكومة ، وعلى ذلك كما يقول لوك : (فهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير، متى خلعتها على أصحابها ، وليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها، مفعول أو سلطة قانونية ، إلا إذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها

الجمهـور وعينهـا، فبـدون هـذا يكـون القـانون مفتقـراً إلى ذلـك الـشرط الـضروري الـذي يجعلـه قانوناً)255.

فهذه السلطة هي التي تسن القوانين والتشريعات التي يجب أن يلتـزم بهـا أفـراد المجتمـع ويخضعون لها،وهذه السلطة ما هي إلا الجماعة المشكلة للبرلمان أو المجلس النيابي أو التشريعي الـذي تختلف تسميته من دولة لأخرى ، وإن كانت مـضامينه ووظائفـه واحـدة، وهـذه الـسلطة عنـده هـي سلطة فاضلة ، بينما السلطة المقابلة لها وهي السلطة التنفيذية فهي عادة ما تكون رذيلة.

ومن حيث الممارسة فإن هذه السلطة التشريعية ليست مطلقة أو تعسفية ، مهما كانت الصورة التي تمثلها سواء في شخص واحد أو في عدة أشخاص ، متواصلة أم متقطعة ، ومن ذلك كما يقول لوك فهي : (ليست مطلقة بسلطة تعسفية على أرواحهـم ومقـاديرهم ولا يمكـن أن تكـون ، رغم أنها السلطة العليا في كل دولة ، لأنها كانت سلطة كل فرد مـن أفـراد المجتمـع العامـة ، وقـد قلدت للشخص أو الهيئة المشرعة ولذا استحال أن تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الأشخاص إبان الطور الطبيعي ، قبل انضوائهم إلى المجتمع وتسليمهم لتلك الـسلطة للأمـة ، لأنـه لـيس لأحـد أن يخلع عن امرئ ما سلطته أوسع من السلطة التي له هو وليس لأحد سلطة تعـسفية مطلقـة عـلى ذاته)256، ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حقوق الطبيعية التي وهبها اللـه لـه للدولـة المتمثلـة في السلطة التشريعية ، لا تكون إلا بمقـدار محافظتهـا عـلى هـذه الحقـوق وتحقيـق الخـير العـام للمجتمع.

---

255 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص84.

256 - المصدر السابق، ص86.

فحدود السلطة السياسية عندئذ لا تتجاوز السنة الطبيعية المتمثلة في القانون الطبيعي الذي وهبه اللـه للإنسان لكي يحافظ به على بقائه ، فكل تشريع ، وكل سلطة تحـاول تجـاوزه فهـي سـلطة باطلة ، لأن أية سـلطة أو أي قـانون وضـعي يـستمد مـشروعيته التنفيذيـة ، مـن توافقـه مـع القـانون الطبيعي ، وعلى ذلك: (فالسلطة التعسفية المطلقة أو الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المتفق عليهـا لا يتفقان كلاهما مع أغراض المجتمع والحكومة التي ما كـان البـشر ليتخلـوا عـن حريـة الطـور الطبيعـي وينضووا إليهـا ويرضـخوا لهـا لـولا حرصـهم عـلى حمايـة حيـاتهم وحـريتهم وأملاكهـم وإقـرار الـسلام والطمأنينة ، على أساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك)257.

إذ لا يحق للـسلطة مهـما كـان نوعهـا ، أن تـصادر أمـلاك الفـرد مـن دون موافقتـه ، ولعـل مذهب لوك من المرحلة الطبيعية وقانونها هو نفس الموقف الذي كان قـد ذهـب إليـه الـرواقيين مـن قبله ، والقديس توماس الإكويني ، الـذين يعتـبرون أن كـل قـانون وضـعي مـا هـو إلا امتـداد للقـانون الطبيعي ، وإذا تعارض القانونان يسقط الوضعي ولا يكون له سند.

وبهذا يكون المصدر الوحيد لإنشاء الدولة وتنـصيب الحـاكم هـو الـشعب وحـده ، وهـو الـذي يمتلك حق التشريع بنفسه ، أو عن طريق ممثليه الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخابات أو بالوراثـة ، وذلك حفاظاً على ذاته وبقائه ، وبقاء الآخرين ، ولهذه السلطة التشريعية القـوة العليـا في الدولـة ، وهـي التي تكون الفصل والحكم في كل ما ينشأ مـن مواضـيع الخـلاف والنـزاع ، وفقـاً للقـوانين القائمـة المقـررة الصريحة والمسلم بها من طرف الجميع ، لا على أساس قواعد وقوانين ارتجالية يبتدعها الحكام لأنفـسهم ، إذ : (لا يحق للهيئة التشريعية أن تـتخلى عـن سـلطة وضـع القـوانين لأيـة هيئـة أخـرى، وذلـك أن هـذه

257 -إميـل برهييـه، تـاريخ الفلـسفة.القـرن الـسابع عـشر، ترجمـة: جـورج طرابيـشي، دار الطليعـة، بـيروت،1983، ص73.

السلطة هي سلطة تفويضية منبثقة من الشعب ، فلا يحق لأصحابها أن يـسبغوها عـلى مـن عـداهم ، فللشعب وحدة القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريـق إنـشاء الـسلطة التـشريعية هـذه وتعيـين القائمين بها)258.

وإذا التزمت السلطة السياسية بهذه الحدود فإنها تستطيع تحقيـق الخـير العـام للمجتمـع ، وتوافق مع طموحاته وأهدافه ، وتخلف ذاته صفة الجور والتعـسف ، ومـن ثـم يمكـن لكـل فـرد مـن أفرادها معرفة حقوقه وواجباته ، وينعم بالأمن والسلم في ظل الدولة التي نصبها لنفـسه ، وقـد لخـص لوك حدود السلطة السياسية فيما يلي:

- عليها أن تحكم على أساس قوانين موضوعة ثابتة ، لا تتغير في أحوال خاصة.
- يجب أن تهدف هذه القوانين إلى غرض واحد أخير هو خير الشعب.
- يجب أن لا تفرض الضرائب على أملاك الشعب من دون موافقة أبنائه الصادرة عنهم أو عـن نوابهم.
- لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها أن تسلم صلاحية وضع القوانين لأية هيئـة أخـرى ، أو تضعها في غير الموضوع الذي وضعها الشعب فيـه قـط ، وفي هـذه الحالـة فهـي تعمـل في حدود يجب أن لا تتجاوزها.259

رابعاً: حق الشعب في الثورة:

كان لوك من بين المفكرين الذين يعطون للشعب الحق في الثورة عـلى حكـامهم وعلى حكوماتهم ، إذا لم يستطيعوا تحقيق المهمة التـي مـن أجلهـا وجـدوا، وهـي رعايـة

258 - المصدر السابق.

259 - المصدر السابق، ص91.

مصالح الأفراد وتحقيق رفاهيتهم ، كما أنه إذا حاول الحاكم الانفراد بالحكم وعدم الاستعانة بالـسلطة التشريعية فهو من هذا الجانب في ثورة مع إرادة الشعب ويمكن أزالته وتغييره بالقوة ، أو بـالحرب إن اقتضى الأمر ذلك ، حيث يقول لوك : (إن غاية الحكم هـي خـير البـشرية وأيهـما أفـضل للبـشرية ، أن يكون الشعب معرضاً دائماً لإرادة طاغية لا حدود لها ، أم يكون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة مقاومة باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً مفرطاً ، ويستخدمونها من أجـل تهديـد ملكيـات الـشعب ، أي مـا يعود له بشكل خاص ، بـدل صـيانتها. .. إذا كـان الـشعب مجمعـاً عـلى الاقتنـاع ، بالاسـتناد إلى دلائـل واضحة ، بأنه يجري العدد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العـام للأشـياء لا يمكـن أن يجعلـه يرتاب بقوة النوايا السيئة لحكامه فمن الذي ينبغي لومه حينذاك ، هل سنأخذ على الشعب أنـه كـائن مزود بالفهم الذي تمتلكه المخلوقات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الأشـياء بـشكل مغـاير لمـا يلاحظـه ويشعر به)260.

إن لوك هنا يؤكد على ضرورة الثورة على الحكام إذا خرجـوا عـن القـوانين وأصـبحوا طغـاة ، فإنهم في هذه الحالة يصبحون في حالة حرب مع الـشعب ، لاسـتخدامهم للـسلطة التـي وهبوهـا لهـم ضدهم ، ومن ذلك يصبحوا خطراً على ما التزموا به من الحفاظ على الحرية ودعمها ، لأنها هي أسـاس الاجتماع ، وهذا التزام لما جاء في العقد الذي أسس السلطة الحاكمة التي من واجبهـا صـيانة مـا تبقـى للأفراد من حقوق طبيعية بموجب العقد ، ويلتزم الأفراد من جهتهم بالطاعة ، وتبقى هـذه العلاقـة قائمـة بقدر التزام السلطة ، أما إذا اعتدت على بنود العقد ، فإن ذلك يعتبر من أكبر الشرور وأبغـضها عنـد لـوك هي فقدان الحرية لأنها هي مفتاح كل معالجة لمشكلة الـسلطان الـسياسي ، وكـما هـي تحقيـق للـذات ،

260 - المصدر نفسه، ص91.

وتحرر من ممارسة الآخرين للعنف والضغط على غيرهم ، وهذا بالتوافق مع القـانون الطبيعـي ، إذ أن حتى سلطة الأب التي أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه كائناً حراً ، فهو من هـذا الجانـب واجـب طبيعي ، ولكنها تفقد بسوء الاستعمال والتقصير، رغم أنها مؤقتة لا تشبه سلطة السيد على العبد.

وعلى ما تقدم فإن الحكام إذا لم يؤدوا الوظيفة المنوطة بهم ، واتجهـوا إلى خدمـة مـصالحهم الخاصة ، وأهملوا المصالح العامة للشعب ، وتجاهلوا إرادة الأغلبية وتحولوا إلى طغـاة اسـتبداديين ، أو اعتدوا على ممتلكات الأفراد التي يجب أن يحافظوا عليها، فإن أفراد المجتمع في هذه الحالة من حقهم عدم الالتزام ببنود العقد ، وتصبح الثورة على حكامهم في هذه الحالة حق مشروع ، رغم ما يتبـع هـذا الحق من مآسي وما يلحق الشعب من أضرار، ولكن ذلك أفضل من ترك الحكام يتـسلطون عـلى رقـاب الشعب ويهضمون حقوقه وحريته، لأنه كما يقول لوك، أي سلام مدني ذلـك الـذي يمليـه الأقويـاء عـلى الضعفاء ، أن تقديم الثاني لرقبته للأول بدون مقاومة هو سخرية ، لأنها عبارة عن طاعـة سـلبية ، وقـد يبدو هنا لوك متأثراً ببعض الممارسات التي قام بها ملوك بريطانيـا في تاريخهـا الـسياسي عنـدما حـاولوا الاستبداد على رقاب الشعب وأثقلوا كاهلـه بالـضرائب مـن غـير حـق مـشروع ، وحـاولوا الزيـادة مـن امتيازاتهم وثرواتهم ، وانفردوا بالحكم دون إشراك الهيئة التشريعية ، وهذه المظاهر المسببة في سـقوط الحكام أشار إليها ابن خلدون قبل هـذه النظريـة بقـرون - كـما أشرنـا إلى ذلـك مـن قبل،الاسـتبداد لا يتوافق من وجهة نظره مع طبيعة المجتمع المدني ، وليست شـكلا مـن أشـكال حكمـه، حيـث يقـول إن : (هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوئ التي تنجم ضرر عن كون كل امرئ في الطـور الطبيعـي ، الحكـم في القضايا التي تعنيه ومعالجتها بإقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من أفراد ذلك المجتمع أن يلوذ بهـا ،

إذا ما لحق به أذى أو إذا نشأت خصومة ما بينه وبين أقرانه ، ويطيعها جميع الأفراد ، وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحتكمون إليها وتفصل في النزاع بينهم ، فهؤلاء ما يزالون في الطور الطبيعي ، وتلك حال كل ملك مطلق ، في علاقته بالرعية التي يملك عليها)261.

خامساً: الحكومة وفصل السلطات:

أعطى جون لوك أهمية كبرى لمسألة السلطات في الحكومة ، حيث أنها هي التي تدل على وجود الحكومة العادلة والفاضلة ، ومن ضمن السلطات السلطة التشريعية التي يؤسسها أفرد المجتمع كأداة لوحدها وتماسكهم في هيئة مستقلة وهي هيئة السلطة السياسية أو الحكومة ، وهذه الأخيرة هي التي تزيل الخلاف والنزاع الذي قد ينشأ بينهم ، ومن ثم فهي النفس التي تعطي الصورة والحياة والوحدة للمجتمع ، فهي الرابطة التي توحدهم ، فبحلولها وانهيارها ينهار البناء والاجتماع ، ولذلك فهي السلطة الوحيدة التي لها الحق في استخدام قوى الدولة في الدفاع عن الأمة ، من خلال القوانين التي تسنها وتضعها والتي لا تنافسها فيها أية سلطة أو هيئة أخرى ، ومن ثم كما يقول جون لوك أن : (السلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت أمورها ضبطاً حسناً والتي يراعي فيها خير المجموع إنما تخلع على أشخاص مختلفين ، إذا التأموا ، كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم صلاحية للقوانين التي وضعوها ، وذلك حافز جديد مباشرة يحتم عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام)262.

---

261 - جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1981، ص73.

262 - المصدر نفسه، ص 74.

من هنا يتضح أن المشرعين في الدولة ليسوا هم المنفذين للقـوانين ، وإنمـا هـم كبـاقي أفـراد المجتمع الذين يسري عليهم هذا القانون ، ومن ذلك كما لا بد علـيهم أن يراعـوا في هـذا القـانون خـير الذي يستفيدون به هم كما يستفاد به غيرهم.

واعتباراً لما سبق يقول لوك أن القوانين المشرعة من السلطة التشريعية ما دامـت ثابتـة لفـترة زمنية كانت قصيرة أو طويلة أو دائمة ، فإنها لا بد من تنفيذها والسهر عليها ، ولذلك اقتضت الـضرورة أن تكون : (ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضـوعة، مـن هنـا كانـت الـسلطة التـشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال)263.

وهنا تتضح ضرورة السلطة التنفيذية وانفصالها عن السلطة التشريعية ، وهما معاً ضرورتان للحياة السياسية السلمية ، فالحكومة التي تنفذ تشريعات السلطة التشريعية يجب أن تكون أقل شـأناً منها ، ومن ذلـك يقـول لـوك : (أمـا في جميـع الأحـوال التـي تـستمر فيهـا الحكومـة في حيـز الوجـود فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا ، لأن من يحق له وضع القوانين لمـن عـداه فهـو ولا شـك سـيد عليهم)264 ولكن دائماً وحسب لوك فإنه ما دامت القوانين والتشريعات لا توضع في كل وقـت ، وإنمـا في أوقات معينة يمكن من هذه الرؤية أن ينعدم وجود السلطة التـشريعية في الأوقـات التـي لا تـشرع فيها ، بينما في حالة السلطة التنفيذية فذلك لا يمكن أن يحدث لأننا لا يمكن التـأخر ولا لحظـة واحـدة في تنفيذ القوانين والتشريعات والسهر عليها ، ولذلك فالـسلطة التنفيذيـة حـاضرة باسـتمرار، ويـضيف جون لوك إلى هاتين السلطتين سـلطة أخـرى ويعتبرهـا طبيعيـة في كـل الـدول لأنهـا بمثابـة: (الـسلطة

263 - المصدر السابق.

264 - نفس المصدر، ص75.

التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع ، ومع أن أبناء الدولة الواحدة أشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون إليه ، إلا إنهم في صلتهم بسائر البشر يؤلفون هيئة واحدة ما زالت على الطور الطبيعي ، بالنسبة إلى سائر البشر ... فالخلافات التي قد تنشأ بين أي فرد من أفراد المجتمع وبين الغرباء عنه هي من شأن الجمهور ... وبهذا المعنى تكون الجماعة كلها هيئة واحدة في الطور الطبيعي بالنسبة إلى الدول والأشخاص الآخرين الذين لا ينتمون إليها)265.

ومن خلال هذه العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبينهم وبين غيرهم من المجتمعات تنشأ سلطة أخرى ، وهي المتمثلة في سلطة: (إعلان الحرب وإقرار السلم والانضمام إلى الأحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الأفراد والجماعات الخارجة عن الدولة)266، لذلك يمكن أن ندعوهم بالسلطة الاتحادية أو الدولية.

وجون لوك لا يترك مسألة العلاقة بين السلطات متداخلة وغامضة بل يسعى كما في كثير من أفكاره إلى توضيح الفروقات بينهم ، من خلال تحديد كل وظيفة ومهمتها الاجتماعية والسياسية ، ولذلك فإنه يقول أنه ورغم التباين الموجود بين السلطتين التنفيذية والاتحادية ، ذلك أن الأولى تقوم بتنفيذ قوانين المجتمع وتطبيقها ، والثانية تسهر على سلامة الشعب ومصالحه في علاقاته الخارجية ، فإن ذلك يؤدي بهما في الواقع تكادا أن تكونان: (دائماً ملتحقتين إحداهما بالأخرى)، ولكن رغم هذا التلاحق إلا إنهما مختلفتين

265 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص104.

266 - نفس المصدر.

فالاتحادية نادراً ما تقيد بقوانين سارية المفعول وموضوعة مـسبقا ، وإنمـا يجـب تـرك أمرهـا إلى رؤيـة القائمين بها وحكمتهم ، كي (يمارسوها مـن أجـل الخـير العـام) بيـنما التنفيذيـة مرتبطـة ارتباطـاً وثيقـاً بالقوانين المسبقة.

ويؤكد جون لوك حتى وإن كانت السلطات التنفيذية متباينة وخصوصاً التنفيذية والاتحادية ، فلا يعني بأي حال مـن الأحـوال أن نـسند أمـر تـسييرهما لفئتـين مختلفتـين مـن الأشـخاص يعملـون منفردين لأن ذلك سيؤدي : (عاجلاً أو أجلاً إلى الاضطراب أو الهلاك)267.

267 - المصدر السابق، ص 104.

الآراء الفلسفية عند جان جاك روسو

(1712 – 1778م)

أولاً: المنابع الفلسفية لفكره:

لم يكن روسو مفكراً متميزاً عن غيره من المفكـرين الـذين هـم نتـاج التطـور الفكـري الـذي وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في صيرورتها الحضارية ، ولكنه كان أفضل من عبر عـن أوضـاع فرنـسا التي سبقت الثورة الفرنسية ، وبذلك فهو قد تأثر بالفكر الإنساني وأثر فيه ، فقد كان لحلقـات التـاريخ الفكري للبشرية المتأصل تأثير على حياته وفكره ، لكن ذلك لا يحجـب عنـه الواقـع الفكـري والـسياسي والاجتماعي الذي عاصره ، والذي كان أهم رافد له في بروز أفكاره وتعبيرها عن الواقـع الـذي انطلقـت منه ، فقد عاصر فترة حرجة من تاريخ المجتمع الفرنسي الذي عاش في كنفه ، ولاحظ فيـه ذلـك الـصراع المرير بين أفـراده ، وقـد أدى ذلـك إلى مـشاكل عديـدة أهمهـا تـردي الأوضـاع الاجتماعيـة والـسياسية والاقتصادية ، التي شكلت محور اهتمامه باحثاً لها عن الوسـائل التـي يمكـن اتباعهـا لإخـراج المجتمـع الفرنسي مما فيه ، لكي يواكب حياة المجتمعات الإنسانية الأخرى.

كما كان للعصر الفكري الذي عاصره وهو عصر التنـوير الأثـر البـالغ في تفكـيره ، إذ إن في ذلـك العصر انفجرت عبقريات وعقول المفكرين ، بما استطاعت إدراكه من أفكار، كان لها الأثر الكبـير في جميـع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية ، كان ذلك على مستوى القيم ، كما كان على مـستوى الأفكـار ، وكـذا على مستوى التطورات العلميـة المـصاحبة لـذلك ، وكـل تلـك التطـورات كانـت تـسعى إلى هـدف واحـد ووحيد وهو إسعاد الإنسان وتخليـصه مـن كـل مظـاهر التخلـف والانحطـاط سـواء عـلى مـستوى القـيم أو الأفكار، ومن ثم يمكـن للإنـسان أن ينظـر إلى حياتـه وإلى كـل مـا يحـيط بـه نظـرة موضـوعية عاقلـة

مرتبطة بواقعه وبظروفه ، ومن أبرز المفكرين الذين عاصرهم واحتك بهم الفيلسوف الفرنسي " ديدرو" ، والفيلسوف الإنكليزي " هيوم" الذي نزل عنده ضيفاً عندما طرد من سويسراً268.

أما على مستوى الحياة السياسية فقد كان للفكر الإنجليزي أثـره الواضـح عـلى أفكـار روسـو خصوصاً مسألة تخليص الشعوب من الحكم المطلق ، الذي نادى به هوبز من قبـل ، ولكنـه كـان وفيـاً بالمبادئ أكثر منه ، وعلى ذلك حمل روسو مهمة توعية الشعب وحثه على أن السلطة والسيادة لا يمكن أن تكون إلا له وبه ، ومن ذلك كان أكثر شعبية من لوك لقربه من الشعب ، من آلامه وآماله ومـن ثـم فإن الرجل العظيم أو المفكر العظيم هو الذي يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها وهذا ما فعله روسـو ، حتى أنه تأثر بكتاباته هو نفسه تأثر كبيراً ، إذ كان مغروراً، شديد الحساسية ، حاد الطبـاع ، ثـائراً عـلى المجتمع وعاداته وتقاليده وعلى السلطة الحاكمة ، كان يكره الحاضرة والدولة معاً – كـما سـيتبين فـيما بعد - ، ولذلك فهو لم يؤمن بالإصلاح المعتدل ، وإنما كان يسعى إلى قلـب كـل الأوضـاع حتـى يـستطيع تحقيق الديمقراطية المباشرة والمساواة التامة ، وإعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي.

وقد بنيت النظرية السياسية لروسو على ثلاثة محاور أساسية وهي: المرحلة الطبيعيـة وهـي مرحلة البراءة والخير، والسعادة ، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية ، والمرحلـة الاجتماعيـة أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط المتوالدة من صراع الإنـسان مـع أهوائـه وميولـه وذاتيتـه ، وثالـث محور هو العقد الاجتماعي الذي يتولد من اتفاق البشر والذي يؤدي بهم إلى النهوض والاسـتقرار، لأنـه يعبر عن الإرادة العامة التي ستتضح فيما بعد.

268 - جان حاك روسو، اعترافات، ترجمة وطباعة: مؤسسة كتابي، مصر، اهداءات 2003.

ثانياً: خصائص الإنسان الطبيعي:

ينطلق روسو من تحديده للإنسان الطبيعي من معطيات افتراضية تخمينيـة ، ولكـن النتـائج التي توصل إليها يعتقد أنها صحيحة لأنها مبنية على مسلمات صحيحة ، وهي عكس ذلك ، ومـن ذلـك يقول: (مادمنا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعي فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي اسـتمده هو من الطبيعة ، أو ذلك الذي يلائم تكوينه أكثر من غيره ، وكـل مـا يمكننـا أن نـراه في موضـوع هـذا القانون هو أنه ، يجب ، لكي يكون قانوناً ليس فقـط تـستطيع الإرادة الملزمـة بـه أن تخـضع لـه وهـي تدركه ، بل يجب أيضاً لكي يكون هذا القانون طبيعياً أن يتكلم بصوت الطبيعة)269، ولذلك فـإن كـل الكتب والدراسات السابقة حسب روسو لا ترينا الإنسان الطبيعي وإنما ترينا المرحلـة التـي صـنع فيهـا الإنسان نفسه ، وهذا صحيح من حيث المبدأ إذ : (لا حاجة لنا أبداً إلى أن نجعل من الآدمـي فيلـسوفاً قبل أن نجعل منه إنساناً)270.

وعلى ذلك كان روسو يرى أن الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية كان متوحداً في الغابـة ، لا يعرف أهله ، ولعله لم يكن يعرف حتى أولاده ، لا لغة له ولا صناعة ، ولا فضيلة ولا رذيلـة ، فالفـضيلة في تلك الحالة كانت مطبوعة في كل النفوس ، وأن امتهانهـا لم يكـن إلا بعـد تلـك المرحلـة ، وذلـك لأن الإنسان الطبيعي لم تكن له مع أفراد نوعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة أخلاقية لأنه لم يكـن محتاجـاً إلى معونة الآخرين ، لأنه كان قادراً على كفاية نفسه بنفسه .

---

269 - برترانـد رسـل، المجتمـع البـشري/ في الاخـلاق والـسياسة، ترجمـة: عبـد الكـريم احمـد، الانجلـو مـصرية، د.ت، ص177.

270 - نفس المصدر.

رغم أن روسو يعترف بأن أقدم أشكال الاجتماعات البشرية هي الأسرة ، ولكن هـذه الأخـيرة لم تكن تشكل مجتمعاً مستمراً، وإنما هو مجتمع ظرفي ينتهي بانتهاء الحاجة إليه: (فـما يـزال الأبنـاء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم ، فما أن تنتهي هـذه الحاجـة حتـى تـنحل هـذه الرابطة الطبيعية ، وإذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب .. يعودون جميعـاً ، على السواء إلى الاستقلال ، وإذا هم استمروا في البقاء لا يعود طبيعياً ، بل يكون إرادياً والأسرة نفسها لا تبقى اسرة إلا بالتعاقد)271.

فمن هذا المنطلق وحسب روسو فـإن حتـى هـذه الاجتماعـات إذا اسـتمرت عـلى حالهـا في الوحدة والتلاحم ، فإنها تنتقل من الطبيعي إلى الاصطناعي لأنه ليس هنالك ما هو اجتماع طبيعي ، بل فرقة طبيعية ، وكما أن الأسرة تملي عـلى الـرئيس فيهـا وهـو الأب واجبـات وعواطـف طبيعيـة ، فهـذه مغايرة في المجتمع السياسي الذي غالباً ما يطلب فيه القائد مطالـب لا تـرتبط بمـدى تحقيقهـا لـسعادة الأفراد ، بل قد تؤدي إلى بؤسهم وشقائهم.

كما أن الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية لم يكن بحاجة إلى قوة يمكن أن يرهب بها أية قـوة أخرى أن تصادفه ، فقد كان كما يصفه: (هائماً على وجهه ولا صناعة ، ولا كلام ، ولا مسكن ولا حروب ، ولا ارتباط ، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة في إضرارهم ، بل ربما كان لا يعرف أحداً منهم معرفة شخـصية .. كافية نفسه بنفسه .. فلـم يكـن يـشعر إلا بحاجاتـه الحقيقيـة ... ولم يكـن في اسـتطاعته أن ينقـل نبـأ اكتشافه إلى غيره لعجزه عن الاتصال عجزاً بلغ من مقداره أنه كان لا يستطيع التعـرف بـأولاده ، فكـان الفن المكتشف يموت مع المكتشف ، ولم يكن هناك رقي ولا تربية)272، ولكن ذلك الإنسان كان يتوفر

271 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة وطباعة مؤسسة كتابي، مصر، 1966، ط2، ص 17.

272 - نفس المصدر.

على غريزتين ، غريزة المحافظة على وجوده ، والثانية هي استعداده للرحمة والتعـاطف ، حيـث يقـول روسو بشأن الأولى: (أن الخبرات الوحيـدة التـي يعرفهـا في العـالم هـي الطعـام والأنثـى والراحـة ، أمـا الشرور التي يخشاها فهي الوجع والجوع)273، أما الثانية فهي التي يكـون فيهـا رجـل الطبيعـة يتبـع المثل القائل: (أعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحـق مـن الأضرار بغـيرك)274، وعـلى ذلـك فمـن المؤكد كما يقول روسو: (أن الرأفة عاطفة طبيعية ، وأنها إذ تحد في كل شخص من نشاط حبه لنفـسه ، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله ، فهي التي تدفعنا إلى أن نهب من غـير تـرو إلى إسـعاف مـن نراهم يعذبون ، وهي التي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة)275.

ومما سبق فإذا كانت هذه هي مواصفات الإنسان الطبيعي فإنها جعلت مـن روسـو يـضفي نوعاً من المغالاة والرومانتيكية في وصفه للإنسان في هذه المرحلة ، ذلك الإنسان الذي كان يعيش حيـاة سعيدة وهنيئة ، وكان قلبه كما يقول يفيض بعواطف الخير والحب ، فكانت طبيعته خيرة فهو لا يؤذي غيره من الناس ، لأنه كإنسان باستطاعته أن يتخلص من غرائزه الحيوانية ، خلافاً للحيوان ، ومن ثم فهو قابل أن يطور حياته بما يكتشفه ويخترعه لذاتـه ، ويمكنـه أن يعـيش في هـذه المرحلـة سـعيداً متمتعـا بحقوقه الطبيعية من حرية أو مساواة مع غيره ، ولكن هذه الحياة حسب روسـو لم تـدم طـويلاً لأنهـا ولت واندثرت تحت ضغط مجموعة من العوامل أهمها: العوامل الطبيعية ، حيـث يعتـبر أن للعوامـل الطبيعيـة تـأثير عـلى ارتبـاط الإنـسان مـع غـيره مـن البـشر والتعـاون معهـم لتحقيـق متطلبـاتهم

273 - نفس المصدر.

274 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص223-225.

275 - روسو، المصدر السابق، ص27.

الحياتية من القوت ، فكانوا يعتمـدون عـلى الـصيد بـراً وبحـراً ، وعـلى تربيـة الحيوانـات ، ومـن أهـم الظروف الطبيعيـة التـي دعـتهم إلى ذلـك الجـدب ، والـبرد القـارس ، والفيـضانات والـزلازل ، إن هـذه العوامل جميعاً هي التي دعـتهم للاجـتماع بـصفة مـستديمة ، فاخترعـت اللغـة ، وتغـيرت الـسلوكيات والقيم الاجتماعية.

ثالثاً: الحالة الطبيعية وانعدام الاستبداد والاستغلال:

لا يختلف روسو في رؤيته للحالة الطبيعية عن رؤيته للإنسان الطبيعي ، فهو يراها أنها مجرد افتراض عقلي لا يكترث بالحقيقة التاريخية ، ولكنه في نفس الوقت أكثر نفعاً من وقائع التاريخ ، حيث بقول: (أنه يجب ألآ نعد البحوث التي قد نخوض فيها حول هذا الموضـوع حقـائق تاريخيـة ، ولكـن قياسات افتراضية معلقة على شروط مـن شـأنها أن توضـح طبيعـة الأشـياء أكـثر مـما تهـدي إلى أصـلها الحقيقي ... أما موضوعي ، يسترعي اهتمام الإنسان على وجـه عـام ، فـإني سـأجتهد أن يكـون أسـلوب تعبيري ملائماً لجميع الأمم ، بل إني إذاً أتـناسى الأزمان والأمكنة وإذاً لا أفكر إلا بالناس الذين أخـاطبهم ، سأفترض نفسي في مدرسة أثينـا أعيـد تـلاوة درس معلمـي متخـذاً أمثـال أفلاطـون والجـنس البـشري مستمعاً)276.

وعلى ذلك كان روسـو يـرى أن الحالـة الطبيعيـة الأولى كانـت حالـة يـسودها الخـير والسعادة والفضيلة ، وأن المظاهر التي تعاكسها من شر وظلم ، تعسف وكذب ورياء ، ما هي إلا صفات الحالة السياسية أو الحضارية ، وأن هذه الحقائق ليست هي التي اشـتملت عليهـا الكتـب والدراسـات ، وإنمـا هـي حقـائق الطبيعـة ذاتهـا ، حيـث بقـول: (فيـا أيهـا الإنـسان

276 - المصدر السابق، ص47.

من أي قطر كنت ، وأياً كانت آراؤك ومذاهبك ، أصغ سمعاً: هذا تاريخك كما توهمت أني أقرأه لا في كتب أمثالك من الناس الذين هم كاذبون ، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبداً)277.

فالحالة الطبيعية عندئذ التي تتكلم عنها الطبيعة ذاتها بعيدة عن المظاهر السياسية والاجتماعية الناشئة عن العلاقات الإنسانية التي تتكون بعد المرحلة الطبيعية ، ولا سيما الاستبداد الذي يتساءل روسو عن معناه ومفهومه ، ويجيب أليس معناه الصحيح أن يسود بعضهم بعضاً بعنف؟ ، وأن يئن البعض الآخر مستعبداً خاضعاً لأهواء جامحة؟ ، وهذا ما هو واضح للعيان في مفهومه وفي ممارسته في المرحلة السياسية التي نعيشها ، ولكن هل من العدل أن يقال الاستبداد ويطلق على أناس متوحشين لم يصلوا بعد إلى الحالة السياسية ، بل إذا وصفوا به فذلك الإجحاف بعينه ، لأن : (الرجل يمكنه كل الإمكان أن يستولي على ثمار قطفها الآخر، وعلى طريدة قتلها ، وغار يلجأ إليه ، ولكن كيف يمكنه أن يتوصل إلى إلزامه بالطاعة ؟ ، وما الذي يمكن أن يكون عليه اغلال التبعية بين أناس لا يملكون شيئاً ؟ ، لو طردت من شجرة مثلاً أمكنني أن أذهب إلى أخرى ، وإذا ما أقلقت راحتي في مكان ، فمن ذا الذي يمنعني من اللجوء إلى مكان آخر؟)278.

إن هذه الوضعية التي توجد عليها الحياة في الحالة الطبيعية ترفع الاستبداد والاستغلال بين الناس لأنهم لم يدركوا معناه في تلك المرحلة ، ولأنهم لم يكونوا تابعين بعضهم لبعض ، الآن ، الاستبداد والاستعباد: (ناشئ من تبعية الناس بعضهم لبعض ، ومن الحاجات المتبادلة التي تجمعهم ، فإنه من المستحيل استعباد إنسان دون أن تضعه قبل

277 - نفس المصدر.

278 - المصدر السابق، ص51.

ذلك في حال لا يستطيع فيها الاستغناء عن غيره ، وهذا الوضـع إذا لم يكـن موجـوداً في حـال الطبيعـة ، فإن كل إنسان كان فيها طليقاً من النير، وكانت شريعة الأقوى باطلة)279.

ورغم حياة الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية إلا أنه ملزم بتجاوزها إلى المرحلة المدنيـة هـذه الأخيرة هي التي تجعل منه إنساناً يتميز بخصوصيته الإنـسانية ، حيـث أنهـا تـصبغ أفعالـه وسـلوكياته بصبغة أخلاقية هذه الصبغة التي كانت منعدمة في الحالة الأولى ، ومن ثم تستبدل الغريزة التي كانت تميز تمسكه بالعدالة ، وبذلك تتغير صفاته من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تغيراً جذرياً ، وبالرغم مما سيفقده من مزايا في المرحلة الأولى ، فإنه سيعوضها بمزايا أخرى أفضل منها ومن ذلك يقول روسو : (هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنيـة يحـدث في الإنـسان تغيـيراً بـارزا جـداً باسـتبداله الغريزة في تمسكه بالعدالة ، وإضفائه على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فـيما مـضى)280، ومـن ثم فإن الإنسان في هذه المرحلة : (ملكاته تتدرب وتنمو، وأفكاره تتسع وعواطفه تـنبل وتـسمو روحـه بأكملها إلى حد أنه كان لا بد له ... من أن يبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة التي انتزعته منها إلى الأبد والتي نقلته من حيران أحمق ومحدود إلى كائن ذكي وإلى إنسان)281.

وأن هذه النقلة لا تتم إلا عن طريق ميثاق اجتماعي يحدد بموجبه النـاس طريقـة حياتهم التي أصبحت مهددة في المرحلة الطبيعية ، وذلك ليس عن طريق خلق قـوى تفـوق ما كانت عندهم وإنما توحيد القوى التي يملكونها مـن أجـل خلـق عمـل متناسـق يقـاومون من خلاله كل قوة تهدد وجودهم ، وهذا ما يعـرف عنـد روسـو بالعقـد الاجتماعـي والـذي

279 - نفس المصدر.

280 - أندريه كريسون، روسو، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت ،1987، ص94.

281 - المصدر السابق، ص95.

يتم فيه : (التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوق للجماعة كلاً، إذاً بما أن كل شـخص ، بدءاً ، قد قـدم نفـسه بأكملهـا ، وأن الحالـة متـساوية بالنـسبة للجميـع ، وبـالنظر إلى تـساوي الحالـة بالنسبة للجميع ، فلا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين)282.

ومن هذا العقد الناتج عن تنازل الأفراد عن كل ما يملكـون تتكـون هيئـة معنويـة وجماعيـة مؤلفة من مجموع الأعضاء الذين تنازلوا عن حقوقهم ، تستمد من هذا: (الفعل نفسه وحدتها وذاتهـا المشتركة وحياتها وإرادتها ، هـذه الشخـصية العامـة التـي تتكـون عـلى هـذا النحـو مـن اتحـاد جميـع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم " المدينة" وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئـة سياسـية يطلق عليها أعضاؤها أسم " دولة" عندما تكون سلبية واسم عاهل عندما يكـون دورهـا إيجابيـاً وقـوة لدى مقارنتها بأشباهها)283، ويصبح يشكل سكانها الذين كانوا مشتتين في المرحلة الطبيعية شـعبها إن كانوا مجتمعين ومواطنين إن كانوا فرادى مساهمين في السلطة ، وبالرعايا باعتبـارهم خاضـعين لقـوانين الدولة.

رابعاً: الإرادة العامة:

يرى روسو أن أفراد المجتمـع عنـدما تنـازلوا في المرحلـة الـسياسية أو المدنيـة عـن إرادتهم الفردية ، أتحدت مع إرادة غيرهم وشكلت ما يعـرف بـالإرادة العامـة وهـي أعـلى هيئة في الحياة السياسية العامة ، وهي صاحبة السيادة وفيها : (يسهم كل منا في المجتمـع

282 - نفس المصدر، ص96.

283 - نفس المصدر، ص98.

بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا ، ونتلقى عـلى شـكل هيئـة كـل عـضو كجـزء لا يتجزأ من الكل)284.

فالإرادة العامة بهذا المعنى هي إرادة أفراد المجتمع جميعـاً لا يـستثنى فيهـا أحـد ، ولكنهـا تفوقهم جميعاً ، فهي عبارة عن الروح العامة التي تشملهم جميعاً وتعـبر عـنهم وتمـثلهم وتقـضي عـلى الأنانية الفردية عند كل واحد منهم ، فقد شبه روسو بنية المجتمـع وتركيبتـه بـشخص لـه عقـل وإرادة وأعضاء ، وإرادة المجتمع العامة هي الإرادة الحقيقية للأفـراد سـواء شـعروا بـذلك أم لم يـشعروا ، أمـا إرادة الفرد كإنسان فقد تجري وراء مصلحة خاصة ، ومن ثمة تتعـارض مـع مـصلحة الجماعـة ، ولـذلك يجب على كل فرد أن يقتنع بأن الإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية ، وإن لم يقتنع فمن حـق المجتمـع أن يرغمه على ذلك لأن في إرغامه تحقيـق لحريتـه ، فـالإرادة العامـة ، إذ تـضرب صـفحاً عـن الإرادات الجزئية كافة تتبع دوماً المصلحة المشتركة ، فهي إذن دوماً مستقيمة ولا يمكن أبـداً أن تـضل ومـن ثمـة فإن الإنسان حسب روسو قد وهب نفسه للجميع أو لـلإرادة العامـة فإنـه لا يهـب نفـسه لأحـد ، لأن الإرادة العامة تقوم مقام العقد الاجتماعي ، وأي خرق لها هو خرق للعـقد وهلاك للمجتمع السياسي ، فـلكي لا يكون العـقد مجرد قـول فـارغ : (يتـضمن التعهـد بـأن مـن يـرفض طاعـة الإرادة العامـة سيضطر لأن يفعل ذلك بواسطة المجتمع كله ولا يعني هذا شيئاً أقل من إجباره على أن يكون حـراً لأن هذا هو الشرط الذي به يهب كل مواطن نفسه لبلاده فيحميه من الاعتماد على نفسه)285.

284 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص107.

285 - المصدر السابق، ص108.

ومن هنا فإن الإرادة العامة هي وحدها صاحبة السيادة والحـق في قيـادة الدولـة وتوجيهها نحو الغاية التي من أجلها أنشئت وهي الصالح العام أو الخير المشترك ، وأن أي فعل أو عمل لا يحقـق المنفعة فهو بالضرورة لا يعبر عن الإرادة العامة ، ومنه تفقـد هـذه الأخـيرة صـفة الـسيادة ، فالرابطـة الاجتماعية التي تشمل الجميع وفق ما يتفقون عليه هي وحدها التي تجعل من المجتمع مجتمعاً قابلاً لأن يحكم ، وبنشوء هذه الحياة الاجتماعية ينشأ القانون والحياة الخلقيـة ، ولكـن مـن جهـة أخـرى لا وجود لقانون ولا للأخلاق إلا حيثما وجدت قواعد كلية: (ولا وجود لقاعدة كلية حيـثما لا توجـد إرادة عامة ، أي قبل العقد يوم كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة ، الفرد لا يعرف عن نفـسه بـصفته موجـوداً حسياً إلا ليؤكد ذاته بصفته موجوداً عـاقلاً وأخلاقيـاً)286، فبهـذه المرحلـة الجديـدة يتجـاوز الإنـسان نفسه ويتخلص من إرادته الفردية ومن أنانيته.

والإرادة لا يمكن أن تمارس وظيفتها في الحياة العامة من حكم ، وتسيـير لـشؤون المجتمع إلا عن طريق واسطة بيننا وبين الشعب تتمثل في الحكومة التي تستطيع تحقيق الالتحام ، كالالتحام الحاصل في الإنسان بين الجسد والروح ، لأن الحكومة ما هي إلا جسم وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل ، وهي هيئة موكول إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية ، ومن ثم فـإن الحكومـة لم تنـشأ عـلى أساس عقد بينه وبين المواطنين ، وإنما هي هيئة من المـوظفين مكلفـة مـن قبـل صـاحب السيادة أو من الشعب بمباشرة الـسلطات التـي تـسند لهـا ، ومـن ذلـك يقـول روسـو إن

286 - روسو، المصدر السابق، ص61.

الحكومة : (هيئة جديدة في الدولة ، متميزة عـن الـشعب وعـن صـاحب الـسيادة ووسـيطة بـين هـذا وذاك)287.

ولذلك فمن حق صاحب السيادة أن يسترد ما أعطاه لهذه الحكومة متى شاء وهي من هذا المنطلق هيئة جماعية ، وصاحب السيادة فيها هو الإرادة العامة ، ومن ثم كما يقول روسو أن السلطة يمكن أن تنقـل أما الإرادة العامة فلا ، أي أن الشعب يمكنه تغيير الحكومة متى شاء ، لأنها من صـنعه ، وتحت رقابته.

سادساً: الحرية:

جعل روسو من الحياة المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني ، وكل ما هيته تـرتبط بـه ، فانعـدام الحياة معناه انعدام إنسانية الإنسان ، سواء العقلية أو الخلقية ، ومن ذلك يقول: (إن تخلي المـرء عـن حريته هو تخل عن صفته كإنسان ، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته.. إذ أن تنازلاً كهذا منـاف لطبيعة الإنسان ، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كـل أخلاقيـة مـن أفعالـه)288 والإنـسان وإن كان يتمتع في الحالة الطبيعية بحرية طبيعية ، فإنه في الحالة المدنية يفقدها و يكتسب حرية مدنيـة ، وفقدانه لها هو من أجل تحقيق حرية أفضل منها ، لأن الحياة الطبيعية لـيس لهـا حـدود سـوى قـوى الفرد ، بينما الحرية الناشئة من الحالة المدنية هي التي تكون محـدودة بـالإرادة العامـة ، ولـذلك كـما يقول روسو كان لزاما علينا أن نفرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية أو السياسية ، إضافة إلى هذه الحرية المدنية هناك حرية أخرى ناشئة ، وتتمثل في الحرية المعنوية وهي وحـدها التـي: (تجعـل مـن

287 - المصدر السابق، ص61.

288 - نفس المصدر.

الإنسان سيد نفسه حقيقة ، إذ أن الشهوة وحدها هي عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية)289.

وقد ربط روسو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الـذي يـسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه ، وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بنا عليها فكره الـسياسي ، ومـن ثـم يقول روسو بشأنهما: (إذا بحثـنا فيما يتكون بالضبط أعظم خـير للجميـع ، يجـب أن يكـون غايـة كـل نظام تشريعي ، لوجدنا أنه ينحصر في هذين الغرضين الرئيـسين : الحريـة والمـساواة في الحيـاة لأن كـل تبعية خاصة هي مقدار من القوة تـنتـزع من هيئة الدولـة ، والمـساواة الحريـة لا يمكـن بقـاؤه دونهـا .290(

والمساواة التي كان ينشدها روسو ويدعو لها ليست تلك التي تساوي بين الجميـع في القـوة والثراء بصورة مطلقة: (وإنما يعني فيا يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبداً إلا بمقتضى المركز والقوانين ، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن مـن الغنـى بحيـث يـستطيع شراء مـواطن آخر، وأن لا يبلغ أي مواطن حداً من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه)291.

ومن هنا تعني المساواة اعتدالاً في الـثروات والتـأثير مـن جانـب الكبـار واعتـدالاً في الشح والطمع من جانب الصغار، لأنه قد يحـدث أن يجعـل الإنـسان مـن نفـسه عبـداً لآخـر، ولكن تلك العلاقة ليست هبة بل إنها بيعة ، وهـي اشـد الأضرار التـي تلحـق بالإنـسان وهـي

289 - زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص 209.

290 - المصدر السابق، ص 209.

291 - إميل برهييه، مصدر سابق، ص 311.

أن العلاقة ليست هبة بل إنها بيعة ، وهي أشـد لأن فـرص الاعتـداء أصـبحت أكـثر حـدوثاً ، وأن يحـل القانون محل قوة الانتقام.

والحرية لا تتحقق في المرحلة المدنيـة إلا بمزاولـة الحكومـة الناشـئة مهامهـا الـسياسية فهـي وحدها القادرة على تنفيذ العقد في منح الحرية وتحقيقها ، بل إنها وظيفـة مـن وظائفهـا ، ومـن ذلـك يقول روسو في تعريفه وتساؤله عن الحكومة: (أنها هيئة وسـيطة بـين الرعايـا وصـاحبة الـسيادة مـن أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين والمحافظة عـلى الحريـة المدنيـة والـسياسية عـلى السواء)292.

292 - المصدر السابق، ص312.

الفلسفة السياسية عند مونتسكيو

(1689 – 1755م)

الطابع العام لفكره:

إن أهم ما يتميز به مونتسكيو في فكره السياسي هـو أنـه يعتـبر مـن بـين أبـرز المفكـرين في عصره الذين نظروا إلى المسائل السياسية نظرة علمية موضوعية أي أنـه جعـل مـن الظـاهرة الـسياسية موضوعاً للدراسة في ذاته ، وبحث في كل ما يشكل تلك الظـواهر مـن الـداخل ولم يربطهـا بالاعتبـارات الخارجية التي يمكن أن لا تعبر عن الظاهرة ذاتها، وكان من أشهر مفكري عصره نقداً وبحثاً في المـسائل السياسية والاجتماعية ، وكان كذلك من أكبرهم اهتماماً بالحرية ، وكيفية اكتـسابها والمحافظـة عليهـا ، وممارستها ممارسة سياسية واجتماعية مما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد الشعب.

كما كانت لهذه العقلية الفكرية التي اكتسبها في حياته مجموعة من المؤثرات من بينها : إن العقلية الفرنسية عامة ، وعقلية مونتسكيو خاصة تأثرت بالعوامل الطبيعيـة المحيطـة بهـا ، مـن منـاخ وأرض ، كما كانت للثورة الصناعية وما تبعها من عملية إنتاجية وتجاريـة الأثـر الواضـح عـلى تفكـيره ، مضافاً إلى ذلك الانفعالات النفسية والعقلية الناتجة من الظروف العامة الاجتماعية والـسياسية ، ومـن التقاليد والعادات التي هي من أهم العوامل المؤثرة في عقليـات الـشعوب القوميـة وتكوينهـا ، إن كـل هذه العوامل هـي التـي جعلـت مـن مونتـسكيو يبحـث في فكـره العـام عـن كيفيـة تجـسيد الحريـة واسترجاعها، ولا يمكن أن يتحقق له إلا بالاعتماد على تأسيس قوانين ، ولعل ذلك ما أدى بـه إلى تـسمية مشروعه السياسي باسم (روح القوانين).

أولاً: المحيط ودوره في القانون:

يرى مونتسكيو أن وضع القوانين لا يعود إلى ما يوجد في العقل أو في الطبيعة ، وإنما يعود إلى ما تفرضه الضرورات الخارجية على المشرع لإصدار القوانين ، أي أنه بحث في الأسباب الطبيعية لوضع القوانين ، أو القوانين التي نتبعها لوضع القوانين الوضعية ، لأن القانون وحده هو لذي ينبغي أن يسيطر على سلوك الإنسان وعلى تصرفاته ، وهذه الضرورات التي تؤدي إلى وضع القوانين تكمن في طبيعة الحكومات القائمة أو التي يريد إقامتها ، وكذلك طبيعة الأرض والمناخ ، والموقع الجغرافي ومساحة البلد ، ونوع العمل وطريقة المعيشة ، والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان ، إن كل هذه الأسباب في رأيه هي مصدر وضع القانون وهذا ما كان متمايزاً ومجسداً بين الحكومات المعتدلة في أوربا المتوافقة مع العقل ، والحكومات الاستبدادية في آسيا التي لم تكن متوافقة مع طبيعة العقل نظراً للظروف الاجتماعية والمناخية التي أحاطت بنشوئها وتكوينها ، وفي ذلك يقول مونتسكيو: (والقانون على العموم هو الموجب البشري ما سيطر على أمم الأحوال الخاصة التي يطبق عليها هذا الموجب البشري .. ويجب أن تكون هذه القوانين موافقة للطبيعة ولمبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها،، وذلك سواء عليها أكانت موجدة لها كما هو أمر القوانين السياسية، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية (...) ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد (...) وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها (...) فيجب أن ينظر إليها من جميع هذه الأغراض)293، وكل هذه المسائل هي التي كان يهدف إليها مونتسكيو من وضعه لكتابة " روح الشرائع" وهي التي تؤلفه.

---

293 - جان جاك شيفالييه، امهات الكتب السياسية، ترجمة: جورج صدقي، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق،1980، ص91.

إن هذه الظروف الطبيعية المحيطة بوضع القـوانين هـي التـي سـمى بهـا مونتـسكيو كتابـه المعروف بروح القوانين أو " الشرائع"، وهي تعبر عن فلسفة أراد من خلالها تفسير نشأة القوانين ، ومن خلال ربط القوانين بعضها ببعض ، أي أن هناك قوانين بطبيعتها تتبع بعضها البعض ، وأخرى تـستبعد بعضها البعض ، وفي ذلك تظهـر العلاقـات المتداخلـة والمتبادلـة بـين القـوانين المرتبطـة بهـذه الظـروف الطبيعية ، وبضرورة الأشياء ، وكما يعتمد عليه أيضاً في ملاحظة التاريخ ووجـوده ، ولكـن لـيس بنظـرة مادية ، وإنما قد يكون ذلك بأسباب معنوية ، يمكن من خلالهـا للعقـل مناهـضة مـا يـدفع إليـه المنـاخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقوم بذلك اعوجاج الـشعب ويوجهـه إلى الـصلاح ، وعـلى هـذا فـإن لكـل ظاهرة أو موجود قوانينهما الخاصة التي تنبع من خلال العلاقة التـي تـربطهما بالعقـل الأول ، وكـذلك العلاقة التي تربط بعضهما ببعض .

وفي ذلك يقول مونتسكيو: (القوانين في أوسع معناها ، هي العلاقات الضرورية المشتقة مـن طبيعـة الأشـياء ، ولجميـع الموجـودات قوانينهـا مـن هـذه الناحيـة (...) ومـن قـال إن قـدراً أعمـى أوجد جميع المعلولات التي نبصرها في العالم يكون قد قال محـالا عظـيماً (...) إذن يوجـد عقـل أولي ، والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات ، وصـلات هـذه الموجـودات المختلفـة فـيما بينها)294.

ويظهر من هذا أن مونتسكيو يريد فقط البحث في القوانين الوضعية ، ويبتعـد عـن البحـث في كل ما يرتبط بالقانون الطبيعي.

294 - المصدر السابق، ص91.

إذن لقد كان مونتسكيو هو الداعي إلى وضع القوانين الوضعية ، والبحث فيها ، وحسب رأيه ، يعود ذلك إلى الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونـوا عليـه ، ومـا ينبغـي أن يعملـوه في المجتمـع ، وحياة الناس داخل المجتمع مرتبطة باستعداد فطري ، لا بناء على عرف وتقاليد ، وعـلى ذلـك فـإن أول ما يواجه الإنسان هي مسألة الحكم المرتبطة بإصدار القـوانين ، لأن للبـشر حريـة يمكـنهم مـن خلالهـا تغيير القوانين وتكييفها مع ما تقتضيه متطلباتهم الاجتماعية سواء عـلى مـستوى العلاقـات الفرديـة، أو على مستوى العلاقات الجماعية.

ثانياً: طبيعة ومبادئ أنماط الحكم السياسي:

لقد جعل مونتسكيو من القوانين أصلاً ومبدأ لكل نظام حكـم ، وفي دراسـته لأنمـاط الحكـم يظهر لنا الحكومات التي تشكلت عبر العصور والأزمنـة كأنهـا قـد تجمعـت عـبر كـل عـصور التـاريخ ، بحيث تتبع تلك الحكومات طبيعة تكوينها ، باعتبارها موجودة ، وتـتبع كذلك مبادئها على اعتبار أنهـا تجعـلها تتصرف ، والحكومات في نشأتها ، وفي اختيار نوعها يتوقف على المحيط الـذي ستجـسده فيـه ، وفي ذلك يؤكد مونتسكيو في تحديـده لطبيعـة الحكومـة ومبـدئها أنـه: (يوجـد بـين طبيعـة الحكومـة ومبدئها فرق قائل إن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي وإن مبـدأها هـو الـذي يجعلهـا تـسير، وأحـد الأمرين هو كيانها الخاص ، والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها)، ويـذهب في تعريفـه لأنمـاط الحكم إلى تحديد أشكالها في أربعة ، وهي : الاستبدادية ، والملكية ، والجمهورية ، وهذه الأخيرة تنقسم إلى قسمين: ديمقراطية وارستقراطية.

1- الحكم الجمهوري:

في تعريف مونتسكيو للحكم الجمهوري يرى بأن النظام الذي يسود فيـه حكـم الـشعب إمـا كجسد واحد ، أو كجزء منه فقط ، فحسب هذا التعريف فإن نظام الحكم الجمهوري في رأيه – يتشكل من نوعيين: الأول هو الحكم الجمهوري الديمقراطي ، والثاني هو الحكم الجمهوري الأرستقراطي.

فالنوع الأول: هو الذي يسود فيـه حكـم الـشعب، بحيـث يكـون هـو سـيد نفـسه، ومـصدر قراراته ، فهو الرئيس والمرؤوس في آن واحد: رئـيس بانتخابـه ، ومـرؤوس بطاعتـه لـولاة الأمـر المعينـين لتنفيذ قوانينه ، وتدبير شؤونه العامة ، ولا يمكن أن يكون الـشعب كـذلك إلا بأصـواته التـي تعـبر عـن إرادته وعزيمته ، ولحفظ هذه الأصوات وصيانتها لا بد من وجود قوانين تنظم العمليـة ، تكـون صـادرة عن إرادة الشعب ، وهي التي كما يقول مونتسكيو: (تقرر حق التصويت (...) وكيفية التـصويت ومـن يصوت ولمن يصوت وعلام يصوت)295، ويسمى الحكم في هذه الحالة بالحكم الجمهوري الديمقراطي، ولكن قد لا يثبت هذا النظام على حال واحدة، ويصبح من ثـم فاسـداً، وذلـك عنـد: (إفـساد الـشعب بالمال (....) ويغدو فاتر الدم كلفا بالمال غير كلف بالأمور الاخرى غير مبال بالحكومة ومـا يعـرض فيهـا منتظراً أجرته هادئاً)296.

أما الديمقراطية الحقة – حسب مونتـسكو – لا تتحقـق إلا إذا كانـت مرتبطـة بمبـدأ الفضيلة الذي تتجلى فيه روح نكران الذات ، والعمـل مـن أجـل المـصلحة العامـة ، ومـن ثـم ينبغي أن تتوجه إرادة كل فرد إلى العمـل مـن أجـل الـصالح العـام الـذي يتحقـق فيـه الخـير

295 - المصدر السابق، ص95.

296 - جورج سباين، مصدر سلبق، ص 104.

للجميع ، وكما يظهر في مبدأ الفضيلة أيضاً حب المواطن لوطنه ، ولقوانين بلاده السارية على الجميع بدون تمييز ، أو بعبارة أخرى فالمقصود هنا بالفضيلة التي تتجلى في هذه المظاهر هي الفضيلة السياسية.

ومن هنا فإن لم يكن هناك تلازم بين مبدأ الفضيلة والديمقراطية ، الحقة ، مال الحكم الجمهوري إلى الفساد والسقوط ، ويرى مونتسكيو أن ذلك هو ما كشف عنه التاريخ السياسي وخصوصاً في التجربة الإنجليزية ، حيث يقول منتقداً تلك التجربة: (ومن المناظر التي هي على شيء من الروعة في القرن الماضي أن ترى جهود الإنكليز القاصرة على إقامة الديمقراطية بينهم ، فيما لم يكن عند من اشتركوا في الأمور فضيلة قط ، وبما أن طموحهم قد أثير بفوز الأكثر إقداماً ، وبما أن روح العصابة لم تزجر بغير روح عصابة أخرى ، فإن الحكومة كانت تتغير بلا انقطاع ، وكان الشعب الحائر يبحث عن الديمقراطية فلا يجدها في أي مكان كان ، ثم قضت الضرورة بأن يركن ، بعد كثير من الفتن والوقائع والزعازع إلى ذات الحكومة التي كانت قد أبعدت)297.

ويرى مونتسكيو أن الديمقراطية الحقة التي بينها تاريخ الإنسانية السياسي هي التي تجسدت في نظام الحكم الإغريقي لأنهم كانوا يتخذون من الفضيلة مبدأ لحكمهم ، حيث قال: (وكان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعترفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم ، وأما سياسيو اليوم فلا يحدثوننا سوى عن المصانع والتجارة والأموال والثروات وعن النعيم أيضاً)298.

297 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص489.

298- المصدر السابق، ص490.

أما النوع الثاني من الحكم الجمهوري ، فهو الحكم الأرستقراطي ، وهو الذي تقتصر فيه السلطة السياسية على عائلات معينة من الشعب وتكون هي صاحبة السيادة ، من حيث وضع القوانين وتنفيذها ، ولا يكون الشعب عندهم إلآ كالرعية لدى الملك في الحكم الملكي ، أو بعبارة أخرى فإن هذا النظام هو الذي يكون فيه الشعب رعية ، والأشراف حكاماً ، وأحسن أرستقراطية هي التي: (يكون فيها فريق الشعب الذي لا نصيب له من الحكم ما لا يكون معه للفريق المسيطر أية منفعة في اضطهاده)299، ومن ثم يجب أن تكون الأسر الأرستقراطية القابضة بزمام الحكم شعباً على قدر الإمكان ، وكلما (دنت الأرستقراطية من الديمقراطية كانت أقرب إلى الكمال ، وهي تبتعد عنه كلما اقتربت من الملكية)300، وأسوأ الأرستقراطيات – حسب مونتسكيو – هي التي يكون فيها الشعب عبداً للفريق القائد.

ومن حيث المبدأ فإنه إذا كان مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة ، فإن مبدأ الأرستقراطية ، هو الاعتدال الذي يقوم على الفضيلة ، حيث يقول: (ويكون الاعتدال روح هذه الحكومات إذن ، وبالاعتدال أقصد ما يقوم على الفضيلة ، لا الاعتدال الذي ينشأ عن دناءة نفس أو بلادة روح)301.

وتتميز الحكومة الأرستقراطية عن الديمقراطية – حسب مونتسكيو – كون الأولى تحمل من القوة ما ليس في الثانية ، لأنها تتكون من جماعة الأشراف الذين يتميزون

299 - نفس المصدر.

300 - نفس المصدر.

301 - جورج سباين، مصدر سابق، ص109.

عن باقي أفراد الشعب لأنهم يقهرونه من أجل مـصالحهم الخاصـة ، وذلـك بـالقوانين التـي يـسطرونها ويشرعونها لتنفيذ إرادتهم في تحقيق النفوذ والسيطرة على الآخرين.

وقد تتـوفر الأرسـتقراطية عـلى جماعـة يمكـن لهـم مـساواة أنفـسهم مـع شـعبهم ، واعتبـار مصالحهم الخاصة هي نفس مصالح الشعب ، وتكون هذه المساواة نابعة عن فضيلة عظيمـة يمكـن أن تؤدي إلى تكـوين جمهوريـة أعظـم ، لأنـه كلـما تـوفرت الأرسـتقراطية عـلى هـذه الـشروط دنـت مـن الديمقراطية ، وكانت أقرب إلى الكمال ، وكلما ابتعدت عنه اقتربت من الملكية.

2- الحكم الملكي:

وهو حكم الفرد الواحد وفق قوانين أو دسـتور، سـواء يـضعها بنفـسه ، أو بمـساعدة آخـرين كالأعيان والشرفاء في الأمة ، وطبيعة هذه الحكومة هي التي : (يحكـم فيهـا واحـد بقـوانين أساسـية .. . و الأمير في الملكية هو في الواقع مصدر كل سلطة سياسية ومدنية، وتفترض هـذه القـوانين الأساسـية ، بحكم الضرورة ، قنوات وسيطة تجري السلطة منهـا ، وذلـك لأنـه إذا لم يوجـد في الدولـة غـير الواحـد من إرادة مؤقتة تابعة لها لم يمكن أن يستقر فيها أمر، ومن ثم لم يمكن أن يثبت فيها أي قانون أسـاسي كان)302.

وإذا كـان هـذا الحكـم يـسير وفـق قـوانين موضـوعة مـن الملـك أو مـن أعوانـه الخاضعين لإرادته ، فإن ذلك قد لا يؤدي إلى الديمقراطيـة التـي ينـشدها الـشعب ولـذلك كان مونتسكيو يرفض هذا الحكم لأنه لا يعبر عن إرادة الـشعب ، وقـد يتحـول إلى نظـام استبدادي ، ومن ذلك يقول: (ولا يكفي وجود مراتب متوسـطة وحـدها في الملكيـة ، بـل

302 - د.بطرس غالي، مصدر سابق، ص216.

يجب وجود مستودع للقوانين أيضاً ، ولا يكـون هـذا المـستودع في غـير الهيئـات الـسياسية التـي تعلـن القوانين حين وضعها وتذكر بها عنـدما تنـسى .. ولـيس مجلـس الأمـير مـستودعاً ملائمـاً، فهـو بطبيعتـه مستودع إرادة الأمير المنفذ المؤقـت ، لا مـستودع القـوانين الأساسـية ، ثـم إن مجلـس الملـك يتغـير بـلا انقطاع ، .. ولا يحمل من ثقة الشعب درجة رفيعة كافية أبداً ، ولا يكون إذن قادرا على تنوير الـشعب في الشدائد ولا رده إلى الطاعة)303.

أما من حيث المبدأ فإذا كان مونتسكيو يرى أن مبدأ الجمهورية هـو الفـضيلة ، فـإن الملكيـة ليست مبدؤها ، لأن السياسية في الملكيات تحمل على صنع عظائم الأمور ولكن بأقل مـا تـستطيع مـن الفضيلة ، وذلك لأن الدولة تدوم: (بمعزل عن حب الوطن وعن الرغبة في المجد الحقيقـي وعـن إنكـار الذات وعن تضحية المرء بأعز مصالحه ، وعن جميع هذه الفـضائل البطوليـة التـي نجـدها في القـدماء والتي نسمع حديثاً عنها فقط)304.

ويعتبر مونتسكيو أن المبدأ الذي يقوم مقام الفضيلة في الملكيـة هـي القـوانين التـي تغنـيهم الدولة من خلالها عن الفضيلة ، ويظهر ذلـك جليـاً في مقارنتـه بـين مختلـف الجـرائم التـي تحـدث في الجمهورية وفي الملكية ، فيرى أن الجرائم في الأولى تكون على الدولة أكـثر مـما هـي عـلى الأفـراد بيـنما الجـرائم في الثانيـة فهـي عـلى العكـس مـن ذلـك ، حيـث يقـول: (والواقـع أن الجـرائم الخاصـة في الجمهوريات أكثر عموماً ، أي أنها أكثر اعتداء على نظام الدولـة مـما عـلى الأفـراد، والواقـع أن الجـرائم العامة في الملكيـات أكـثر خـصوصاً ، أي أنهـا أكـثر اعتـداء عـلى أحـوال الأفـراد مـما عـلى نظـام الدولـة نفسه)305.

303 - المصدر السابق، ص219.

304 - جورج سباين، مصدر سابق، ص111.

305 - نفس المصدر.

وإذا كان مبدأ الفضيلة منعدم في الحكومة الملكية فإن ذلك حسب مونتسكيو لا يعني بأي حال من الأحوال خلوها من نابض تقوم عليه يستعاض عنه بالفضيلة ، ومن ذلك فإن نابضها هو الشرف الذي: (يقوم مقام الفضيلة السياسية التي تكلمت عنها ويمثلها ، ويمكن للشرف أن يوحي بأطيب الأعمال ، ويمكنه مضافاً إلى القوانين ، أن يسوق إلى هدف الحكومة كالفضيلة نفسها)306، وان هذا الشرف الذي يلتزم به الفرد في الدولة يكون دوره هو حب الدولة ذاتها ، أكثر مما يحب الفرد ذاته.

ومن هنا يكون مبدأ الملكية المتمثل في الشرف زائفاً وغير حقيقي ، ولا يمكن أن يؤدي إلى ما تؤدي له الفضيلة، لأن : (الشرف الذي يسير جميع أجزاء الدولة زائف ، غير أن هذا الشرف الزائف هو من النفع للجمهور كالشرف الحقيقي للأفراد الذين يمكنهم أن يحوزوه ، أليس كثيراً ، يحمل الناس على القيام بجميع الأعمال الصعبة التي تستلزم قوة من غير أجر سوى ضوضاء هذه الأعمال؟)307، وهذه هي صورة الحكم الملكي الذي يدفع الأفراد بقوة شخص الملك ، لا بقوة القانون.

3- الحكم الاستبدادي:

وهو حكم الفرد الواحد الذي يعتبر نفسه هو كل شيء وما سواه هم عبيد له ، يخضع لشهواته ونزواته ، فهو لا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بمؤسسات ، وينشأ عن : (طبيعة السلطة المستبدة كون الإنسان الواحد الذي يمارسها يجعلها تمارس من قبل واحد أيضاً ، ومن الطبيعي أن يكون الرجل الذي تحدثه كل واحدة من حواسه الخمس بأنه كل

306 - المصدر السابق، ص112.

307 - فاروق سعد، مصدر سابق، ص 202.

شيء ، وبأن الآخرين ليسوا شيئاً ، كسولاً جاهلاً شهوانياً)308، ونادراً ما يمارس المستبد الـسلطة بنفـسه وإنما يوكلها إلى وزراء يساعدونه على ذلك ، وقلما يتفق هؤلاء الوزراء ، ومن ذلك يتصارعون فيما بينهم ، ومن هذا الصراع يجد المستبد الفرصة مناسبة للتدخل في مؤسسات الدولة ، ولا سيما الإداريـة منهـا ، وعلى ذلك فإن نصب الوزير في هذه الدولة قانون أساسي.

وإذا كان مونتسكيو قد حدد مبدأ الجمهورية في الفـضيلة ، والملكيـة في الـشرف ، فـإن مبـدأ الحكومة المستبدة يتمثل في الخوف ، الذي يقضي على كل شجاعة ، ويطفئ مـشاعر الطمـوح ، فالنـاس فيها سواسية في العبودية ، ولا يمكن أن يفضلوا على شيء فهم عنده لاشيء ، حيـث يقـول مونتـسكيو: (ولكن الأمير في الحكومة المستبدة إذا ما انقطع عن رفع الـذراع ذات سـاعة ، وإذا لم يـستطع أن يقـضي من فوره على من يشغلون أولى المناصب ، ضاع بعمله هذا كل شيء وذلك لأن الشعب يصير غير مجـبر عن تلاشي الخوف الذي هو نابض الحكومة)309.

إن النظام الاستبدادي عندئذ هو نظام فاسد لأن المبدأ الذي يقوم عليه فاسد، وهذا لم يقتصر عليه هو وحده فقط، بل إننا نجد أن مونتسكيو يربط دائماً فساد الأنظمة السياسية بفساد مبادئها.

---

308 - نفس المصدر.

309 - جان جاك شيفالييه، مصدر سابق، ص 116.

ثالثاً: الحرية:

تعتبر الحرية من أهم المسائل التي لا زالت تثير اهـتمام الفلاسـفة في الفكـر السـياسي، لأنهـا المبدأ العام الذي تتحرك فيه كل إرادة إنسانية ، ولذلك تعـد عنـد مونتسـكيو مـن أهـم المسـائل إثـارة وخصوبة ، وكانت هي محور كل نتاجه الفكري ، ويميز بـين الحريـة السياسـية وغيرهـا مـن الحريـات ، وحتى هذه فإنها تنطوي على معنيين المعنى الأول هو المتعلـق بصـلته بالنظـام السـياسي ، أمـا المعنـى الثاني فهو المتعلق بصلتها بالمواطن ، وفي معناه الأول اختلفت من شعب لآخر ومن نظام سياسي لآخـر، فأصحاب النظام الجمهوري يعتبرون أن الحرية الحقة هي التي تتحقق في هذا النظـام ، وكـذلك نفـس الشيء بالنسبة للأنظمة الأخرى، ولكن مونتسكيو يرى أن أفضل الأنظمة اشتمالا على الحرية هو النظام الجمهوري ، الذي تكون فيه السلطة للقوانين ، لأن : (القوانين تظهر أكثر كلامـاً ومنفـذو القـوانين أقـل كلامـا فيهـا ، فـإن الحريـة تجعـل في الجمهوريـة عـادة ، وتبتعـد مـن الملكيـات ، ثـم إن الشـعب في الديمقراطيات يظهر فاعلاً لما يريد تقريبا فإن الحرية جعلت في هذه الأنواع من الحكومات ، خلط بـين سلطان الشعب وحريته)310.

وكان المعنى العام الذي أعطاه لها هي أنها فعل الإنسان فيما يراه طبقـاً لإرادتـه الخاصة وفق ما يسمح به القانون ، فالفعل الذي يتعارض مع القانون لا يعبر عـن ماهيـة الحرية ، لأنه لو فعل كل شخص في الدولة وفق قوانينه الخاصة فإن ذلك سيؤدي إلى خلق نوع من الفوضى داخل الحياة السياسية ، ويضر بمصالح الدولة العليا ، فالحرية السياسـية المباحة التي يجب أن يعمل كل مواطن بها ومن أجلها هي تلك الحرية التي لا تقوم عـلى صنع ما يراد مطلقاً ، وإنما ترتبط فيها الصناعة بالقدرة على صـنع مـا يـراد مطلقـاً ، وإنمـا

310 - المصدر السابق، ص 116.

ترتبط فيها الصناعة بالقدرة على صنع ما يجب أن يراد ، وعلى عدم الإكـراه عـلى صـنع مـا لا يجـب أن يراد ، ولذلك ،: (يجب أن ينقش في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية ، فالحرية هي حـق صـنع جميع ما تبيحه القوانين ، فإذا ما استطاع أحد الأهليين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقط الحرية ، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع)311.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات:

إن الحياة السياسية في كل نظام حسب مونتسكيو لا تقوم إلا عـلى مجموعـة مـن المبـادئ ، هذه المبادئ هي التي تحدد السلطات في كل دولة ، والسلطات التي يشـتمل عليهـا كـل نظـام سـياسي ثلاثة هي: (السلطة الشرعية ، وسلطة تنفيـذ الأمـور الخاضـعة لحقـوق الأمـم ، وسـلطة تنفيـذ الأمـور الخاضعة للحقوق المدنية)312.

ومن هذه السلطات يمارس الحاكم سلطته السياسية في الدولة ، إذ أنه يعتمـد عـلى السـلطة الأولى في وضع القوانين سواء كانت متغيرة أو ثابتة ، وبالثانية يقرر ما يخوله له القانن من تقرير للسلم والحرب ، وتعيين السفراء وتغييرهم ، أما الثالثة فهي التي من خلالها يمارس سـلطته عـلى رعايـاه ، إمـا بعاقبة المجرمين منهم ، أو فصل الخصومات التي تقع بينهم ، وهذه السلطة هي سلطة القضاء ، ولأداء هذه الوظائف لا بد من كل سلطة أن توضح نفسها ، وتعبر عنها أمـام السـلطات الأخـرى لـكي لا تظـل أموراً حكراً عليها وسراً مغلقاً لا يحس به أحد ، ومن ثم تستطيع أن تفعل ما تشاء ، ويجب من هذا أن تتعـدد الهيئـات التـي تشرف عـلى هـذه السـلطات بتعـددها ، أي أنهـا لا ترتكـز في يـد واحـدة ، لـكي

311 - نفس المصدر.

312 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص490.

تـستطيع كـل واحـدة منهـا مراقبـة الأخـرى ، وتمنعهـا مـن ارتكـاب التعـسفات ، وتمنعهـا مـن تجـاوز الصلاحيات المخولة لها في طبيعتها.

وإذا تحققت هذه السلطات ، ومارست كل واحدة منها الوظيفـة المنوطـة بهـا ، فـإن حريـة المواطن السياسية يمكن أن تتحقق ، وتتحقق معها راحة النفس التي يأمن فيها كل واحـد عـلى سـلامته وحياته ، سواء من الدولة أو من مواطن آخر ، ومن هنـا: (لا تكـون الحريـة مطلقـة إذا مـا اجتمعـت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو هيئة حاكمة واحـدة ، وذلـك لأنـه يخـشى أن يضع الملك نفسه قوانين جائرة لتنفيذها تنفيذاً جائراً)313.

فلتحقيق الحرية لا بد من فصل السلطات بعضها عن البعض ، ويجـب ممارسـتها مـن أفـراد الشعب أنفسهم أو ممثليهم ، ولا يعني فصل السلطات استقلالها بعضها عن البعض استقلالاً تامـاً ، لأن ذلك يوقف حركة الدولة ويؤدي إلى جمودها ، وعـلى ذلـك فإحـداث الحركـة يتطلـب أن تتحـرك تلـك السلطات حركة منسجمة مع بعضها ، ومن ثم تقود إلى تحقيق التقدم الذي تنـشده كـل أمـة في إطـار من الحرية ، ومن هنا كما يقول مونتسكيو: (لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القـضاء عـن الـسلطة التشريعية والسلطة التنفيذيـة ، وإذا كانـت متحـدة بالـسلطة التـشريعية كـان الـسلطان عـلى الحيـاة وحرية الأهلية أمراً مرادياً ، وذلك لأن القاضي يـصير مـشرعاً ، وإذا كانـت متحـدة بالـسلطة التنفيذيـة أمكن القـاضي أن يـصبح صـاحباً لقـدرة البـاغي ، وكـل شيء يـضيع إذا مـارس الرجـل نفـسه أو هيئـة

313 - جان شيفالييه، المصدر السابق، ص119.

الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامـر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد)314.

314 - المصدر السابق، ص121.

الفلسفة السياسية عند هيجل

(1770 – 1831م)

لقد كان هيجل315 ، من أكبر الفلاسفة السياسيين المحدثين الذين أولوا أهمية كبرى للسياسة ، أو للفلسفة السياسية في حياة الأمم والدول والشعوب ، ومن ثم كانت من أهـم الفلـسفات الحديثـة التي أثارت إشكالية السياسة في الفكر والممارسة الإنـسانية ، نتيجـة للـشروخ الفكريـة التـي أحـدثتها لا سيما في مسألة ما يعرف بالدولة المطلقة التي تعبر عن نهاية التاريخ ، كما أنـه أعطـى في هـذه الدولـة سلطة مطلقة للزعيم الذي يمثلها ، وإن كانت هذه الرؤية على مستوى التنظير قد أحدثت ضجة كبـيرة إلا أنها على مستوى الممارسة استطاعت أن تجد لها وجوداً خصوصاً في الحياة السياسية المعاصرة ، حتى وإن كانت خالية من الصفات والملامح التحررية .

إذن كان هيجل من المؤكدين على دور الفلسفة الواقعي ولا سيما الفلسفة السياسية ، حيث أنها تمثل عنده الميـدان أو النـشاط الفكـري الـذي يهـتم بحياتنـا اليوميـة المعاشـة ، فليـست الفلـسفة السياسية عنده طوباً أو مثال تجريدي بل إنها إحساس واقعي بكل ما يتعلق بـالمجتمع وكيانـه ، ولعـل هذا ما جسده هيجل بالفعل على مستوى حياته الشخصية إذ أن أول عمل فكري قام بتأليفه في بدايـة نشاطه الفكري هو كتاب سياسي، تعرض من خلاله إلى واقع شعب سويسري يعيش في مقاطعة " بـيرن" الذي عاش فيها فترة من الزمن.

315 - نـشأ هيجـل مـن اسرة أصـلها نمـساوي تـدين لمـذهب لـوثر، وكانـت ولادتـه في 27 أغـسطس 1770، للمزيـد راجع: د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص570.

أولاً: المنهج التاريخي والحتمية التاريخية:

إن الدارس المتفحص لفكر هيجل لا يمكن له فصل فلسفته في التاريخ عن فكره أو فلسفته في السياسية ، لان التاريخ عنده هو خزان كل الأحداث الإنسانية التي لا يمكن النظر إليها إلا في ضوء التاريخ ، ولدراسة هذا التطور الحضاري الممتد في هذا التاريخ والحكم عليه لا بد من استخدام المنهج التاريخي بدلاً من المنهج التحليلي ، وهذا الأخير الذي يقضي من وجهة نظره على الارتباطات الجوهرية بين الكائنات ، ويضفي عليها نوعا من ألثبات ، ويخفي ما تنطوي عليه الظواهر من حركة ، تلك الحركة التي كانت هي جوهر الفلسفة الهيجلية ، والتاريخ عنده كان يمثل المعقولية المطلقة المجسدة فيما يصنعه العقل الإنساني ، أو بعبارة أخرى هو عبارة عن تطور الروح في الزمن ، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان ، ولذلك فإن التاريخ ما هو إلا عملية عقلية ، لأنه خاضع لما يحدثه العقل الإنساني من تغييرات في الوجود ، ومن ثم أعطى لكل تلك الظواهر والأحداث الواقعية صبغة عقلية ، حيث استطاع أن يجعل من الأحداث التاريخية فلسفة ، ومن الفلسفة تاريخاً واستند في كل ذلك على العقل لأنه وحده هو الفاعل في التاريخ الإنساني ، وهو الذي يعطي للوقائع المجزأة والمفككة صورة عقلانية مترابطة ترابطاً ضرورياً ، لأن العقل كما يقول هيجل هو : (روح العالم فهو حال فيه وهو مبدؤه الكامن المحايد وهو طبيعته الداخلية ، وهو الكلية فيه)316، وبه يستطيع الإنسان تحقيق وجوده في الطبيعة ، وفي التاريخ الإنساني ، من خلال حركة جدلية مستهدفة المعرفة الذاتية الكاملة المتحققة في عقل الإنسان ، وخلاله ، ويبقى بذلك التاريخ حركة عقلانية مستهدفة ، أي أن المجتمع السياسي الأمثل هو غاية التاريخ باعتباره المطلق الذي يعبر عن ذاته ، ومن هنا يصبح

---

316 -ج.ف.هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ت)، ص36.

الفكر باعتبار الحقيقة النهائية ليس ستاتيكياً ثابتاً وإنما هو ديناميكي متحرك ، وأنه في جوهره مبدأ نمـو وتطور .

وتظهر هـذه العمليـة العقلانيـة حتـى في مراحـل العقـل البدائيـة ، ونجـد ذلـك حتـى عنـد الشرقيـين القدامى الذين مروا بمرحلة الطفولة السياسية كان العقل عندهم هو محـرك التـاريخ ، رغـم أن الفرد عندهم لا يملك حتى نفسه ، وهذا بسبب خضوع ذلك الفرد التام للحكام ، وكـان مـن نتيجـة ذلك حدوث اضطرابات وفوضى مما أدى إلى تزعزع السلطة الـسياسية القائمـة ، وهـذه نتيجـة حتميـة للوضع السائد ، وهو ما يعبر عنه ب (ديالكتيك التـاريخ) الـذي يـؤدي إلى تقـدم البـشرية مـن خـلال المتناقضات أي الحروب والانقلابـات والثـورات التـي تـؤدي إلى حالـة في الأشـياء أو في حقيقتهـا ، بيـنما الحقب السعيدة ، أي تلك التي يسود فيها الانسجام وتغيب التناقضات فليست حقبـا تاريخيـة ، لأن :(تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة ، وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه ، لأنهـا فـترات انـسجام خاليـة من الصراع)317.

فهيجل يعتبر أن التاريخ هو الحامل الحقيقـي لـروح أيـة أمـة مـن الأمـم ، وكـل شعب من الشعوب معبراً عنها بثقافته الخاصة ، ومؤسساته الذاتية ، لأن الروح يظهر من خلال إنتاجياته الخارجية مجسداً في التاريخ والحق ، والعادات " الروح الموضوعي" وأعلى سمات هذا الموضوع الخارجي هو ما يظهر في الفن ، الدين ، الفلسفة " الـروح المطلـق" ، وبذلك تعبر هذه الموضوعات فعلياً وواقعياً عن الروح العامـة ، ولا يـتم ذلـك إلا في إطـار الدولة باعتبارها الكائن الموضوعي المطلق اللامتناهي ، الذي يوجد في المتناهي أي الوجود الإنساني ، فرغم أن المتناهي يفني ويـزول ، واللامتنـاهي عكـسه ، فـإن الدولـة إذا كانـت

317 - المصدر السابق، ص39.

لامتناهي في التاريخ ، فإنها معينة ، إلا أنها مـن الناحيـة الواقعيـة لا توجـد إلا فـيهم وبهـم ، ومـن ثـم فإن: (الروح الكامنة في الأمـة وفي تاريخهـا ...... هـي التـي صـنعت الدسـاتير في المـاضي وتـصنعها في الحاضر)318.

وفي ظل التطور التاريخي الذي مرت به المجتمعات البشرية هو الـذي أدى إلى تطـور الحيـاة الـسياسية ، ويقـسمه هيجـل إلى أربـع مراحـل أساسـية اكتملـت فـيهم الحركـة الدياليكتيكيـة لتطـور المجتمعات الإنسانية ، وهذه المراحل هي :-

مرحلة العالم الشرقي ، ومرحلة العالم الإغريقـي ، ومرحلـة العـالم الرومـاني ، ومرحلـة العـالم الألماني أو الجرماني ، وكل مرحلة من هـذه المراحـل تحـوي المراحـل الـسابقة عليهـا ، كـم لـو كانـت في محلول لا أحد منها مـستبعد تمامـاً ، وإنمـا يعطـي مكانـه الخـاص بـه كلحظـة في الكـل ، ولـذلك فمـن المستحيل الوصول إلى الحقيقة إلا بالماضي عبر خطوات الجدل ، وعلى ذلك ففي الحضارة الـشرقية التـي كانت هي مهد الإنسانية وطفولتها ، كانت الروح منغمسة في الطبيعة ، ولم تستطيع تكوين فكـرة عـن الدولة الحقيقية باعتبارها غاية إنسانية تتجلى فيها الروح ، ثم جاءت الحضارة الإغريقية الرومانية التي تطورت فيها الحرية السياسية نوعاً ما .

ولكن تلك الحرية لم تكتمل إلا بظهور الانسجام والـترابط الاجتماعـي الـذي زال فيه الصراع بين الفرد وأمته ، وأصبحت مصلحته الخاصة هي الـصالح العـام ، وأدرك بأنـه إنسان واعي يعرف حريته الشخصية التـي لا تتنـاقض مـع الآخـر، وهـذا الفهـم ظهـر لـه

318 - نفس المصدر.

خصوصاً بعد مجيء المسيحية ، واكتمل بمرحلة الأمة الجرمانية ، التـي تحققـت فيهـا الحريـة الدينيـة بمجيء المسيحية ثم تحولت إلى حرية سياسية .

بعد أن سادت المسيحية بين الأمم واعترف للإنسان بإنسانيته ، حيـث لم يبـق في هـذا الطـور أثر للتنازع بين الذاتي والموضوعي ، أي بين الفرد والجماعة ، بين الفكر والوجود ، بـين اللانهـائي والنهـائي المحدود ، أي بلوغ الروح مرتبة إدراك ذاتها ، لأن الدين عند هيجل ما هو إلا الروح الذي يعرف نفـسه بنفسه ، وتصبح من ثمة الطبيعة والتاريخ تجل للروح .

وبظهور هذا التجلي والتطـابق تظهـر الحريـة والتوافـق عـلى حقيقتهـا التـي أدركتهـا الأمـم الجرمانية وحدها ، ومن ثم يقول هيجل : (إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التـي ارتفعـت في عهد المسيحية إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان، من حيث هـو إنـسان ، حـر وبـأن حريـة الروح تكون طبيعته الأخص)319، ومن هنا فإن الألمان أو الجرمان هم وحـدهم الـذين يمثلـون المبـدأ الذي تقوم عليه وحدة الطبيعة السماوية والإنسانية والمصالحة بين الحقيقة والحرية الموضوعية ، فهـم الذين حققوا الحرية على الأرض ومن ثمة كانوا حاملين لرسالة تاريخية سامية ، التي هي هدف التـاريخ ذاته.

وكان من أهم المبادئ المنهجية التي بنا عليها هيجل فكـره الـسياسي والاجتماعـي في ظل هذا التطـور التـاريخي هـو اعـتماده المـنهج الجـدلي أو الـديالكتيكي ، والمتمثـل في حركـة التطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها ، وهو أساس كل حركة إبداعيـة ، ومـن ذلـك فهـو كـما يقـول: (إنـه لمـن الأهميـة الكـبرى أن نتأكـد مـن طبيعـة الـديالكتيك وأن نفهمـه فهـما

319 - المصدر السابق، ص61.

صحيحاً ، فحيثما توجد حركة ، وحيثما توجـد حيـاة ، وحيـثما ينفـذ أي شيء في العـالم الـواقعي فهنـاك يعمل الديالكتيك ، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقاً)320.

ومـن هنـا فهـو يـرتبط بالمعرفـة الحقـة التـي تخـالف التذبـذب الـذي قـد يعانيـه الفـرد بـين متناقـضين لا يلتقيـان ، ويظهـر هـذا في المجـال الـسياسي في مـذهب الفـرديين الـذين يركـزون عـلى الفـرد ، أو الاجتماعيـين الـذين يركـزون عـلى المجتمـع ويهملـون الفـرد ، فمـثلاً الرأسـمالية نظـام والـشيوعية نظـام آخـر مـضاد للرأسـمالية ، والتوحيـد بـين هـذين النظـامين أو الفلـسفتين هـذا يعنـي ، المـنهج في عمومـه ، المـنهج الـذي يظهـر العلاقـة المنطقيـة بـين الحقيقـة والقيمـة ، وهــو يعتمــد أساسـاً في الفلـسفة الـسياسية وغيرهــا مــن العلــوم الإنــسانية لمعرفــة مــشكلات المجتمـع ، وتفـسير ظـواهره ، فـالمنهج عنـده لا ينفـصل عـن: (موضـوعه بـل الموضـوع مـن جـدل هـو الـذي يحركـه) ، فـالمنهج الجـدلي عندئـذ هـو الـذي يـرتبط بموضـوع معـين ، يـستقطب فاعليـة الفكـر الإنـساني ، وإن كانـت هـي ، الفكـر ذاتـه ، حيـث يقـول هيجـل: (إن صـور الفكـر لا بـد أن تـدرس في طبيعتهـا الجوهريـة وتطورهـا الكامـل إنهـا في آن معـاً موضـوع البحـث وفعـل البحـث، ومن ثم فهي تفحص نفسها وتشير إلى نقائصها ، وهذه أهمية بالمنهج الجدلي)321.

فالفكر حسب هيجل من هذا المنطلق هو الذي يحاور نفسه ، وأن نمـوه وتطـوره لا يكون إلا بهذا المنهج الديالكتيكي الذي يرتبط بالقـضية ونقيـضها ،أي ينتقـل مـن الموجـب إلى السالب ثم يؤلف بينهما ، أي أنه يتعلق بقوانين الفكر وقوانين الطبيعـة ، وهـذا المـنهج الـذي يعتمده هيجل لا يتعلق بالإنـسان العـالم أو الفيلـسوف فحـسب ، بـل إنـه قـانون نـشعر بـه

320 - المصدر نفسه، ص63.

321 - د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، بيروت، ط1 ، 1996، ص192.

جميعاً في كل مستويات الوعي ، وكذا في التجربة ، وتكمن صورته الواضحة كما يقول لا سـيما في العـالم الروحي أي في مجال القانون أو الحياة السياسية ، والأخلاق ، ففي الأول: أن كل حالة من حـالات الحـد الأقـصى للفعـل تنقلـب فجـأة إلى ضـدها ، ويـضرب لنـا مجموعـة مـن الأمثلـة منهـا القـول : (العـدل المطلق ، الظلم المطلق) ، وهو يعني حسب هيجل : (إنك إذا ما طبقـت حقـا مـن الحقـوق المجـردة إلى الحد الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطئ ، ونحـن جميعـاً نعـرف أن الحـد الأقـصى للفـوضى في الحيـاة السياسية ، والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر)322. أما على مستوى الأخلاق فمن الأمور التي يظهر بها الجدل مجموعة الأمثلة التي من بينها: (الغرور يسبق الانهيار وسرعـان مـا تــفل السكين الحادة والمفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه)323، ويستنتج هيجل منه هذه الأمثلـة أن : (كــل شيء في الحيــاة ســواء أكــان مــن الأمــور الوجدانيــة أو الجــسمية أو العقليــة يكمــن الجــدل ح في طبيعته)324.

ثانياً: مفهوم الدولة:

كان مفهوم هيجل للدولة ينطلق أساساً من مفهومه للدولة القومية التي تتجاوز في قيمتها ونسقها كل تجمع إنساني آخر، وكان الهدف العام من هـذا النـسق هـو إظهـار منجزات كل أمة من الأمم عن طريق الديالكتيك – كما مر معنا – لأن روح أيـة أمـة مـن الأمم هي وحدها الخالق لكل مظهر من مظاهر الحضارة والتطور سواء في شكلها القانوني

322 - المصدر السابق، ص 192.

323 - نفس المصدر.

324 - نفس المصدر.

أو الأخلاقي أو السياسي أو المادي ، فتعاقب الحضارات القومية هو تجسد روح الأمم فيها.

فالدولة بهذا المعنى ليست مؤسسة نفعية ، تقوم بمهمة تطبيق القوانين وحراستها وحمايتها ، وتوفير الأمن والغذاء لأفرادها – كما يعتقد الكثير – وإنما مهمتها أسمى من هذه الوظيفة النفعية لأنها تقوم بتوجيه المجتمع توجيهاً أدبياً وأخلاقياً ، لأنها ليست وسيلة، بل غاية في ذاتها ، ومن ذلك يقول هيجل : (إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقداً بين الأفراد ، وما هيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا)325، هذه الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته وإنسانيته، وجوده المطابق للعقل ، فهي من هذا المنظور تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي ، إنها حقيقة الأخلاق الموضوعية ، إنها العقل في ذاته ومن أجل ذاته إنها حقيقة الفن والدين ، ومن ذلك فهي كما يقول عنها أنا: (الإرادة الإلهية ... تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم)326.

ومن ثم فإن الدولة هي كلاً عاماً ، الكل الذي يتجاوز في حدوده وهويته الأفراد، ولكن هذا الكل من جهة وحدانيته هو فرد ، ولكنه ليس تجمعاً أو مجموعة من الأجزاء ، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من الأجزاء ، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من العناصر، ومن ذلك فهي كما يقول هيجل: (الكائن الروحي للشعب في الحالة إلى ينتظم فيها بنفسه ، ويكون وحدة عضوية)327.

---

325 - ج.ف.هيجل، اصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: امام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص82.

326 - المصدر نفسه، ص83.

327 - المصدر السابق، ص84.

وإن كان هيجل من هذا المنظور يعتبر أن الدولة هي هذا الكل فإن هذا لا ينشأ من التعاقد بين الأفراد ومن يحكمهم الذي تذهب إليه كثير من النظريات ، وأصبح مألوفاً في الفكر السياسي ، فهـذا التعاقد من هذه الناحية يتم بـين إرادات مختلفـة عـشوائياً ، وهـذا يختلـف مـع جـوهر الدولـة ، لأن جوهرها لا يكمن في إرادة فردية عشوائية أن يفصل نفسه عن الدولة، لأننا بالفعل مواطنين في الدولـة بالمولد، والغاية الحقيقية للإنسان هي الحياة في الدولة ، وإذا لم يكن هناك دولة فإن العقـل يطلـب في الحال تأسيس دولة ، إن التصريح بالدخول إلى الدولة أو الخروج منها يجب أن تمنحه الدولـة نفـسها ، وإذن فليست تلك مسألة متوقفة على الإرادة الفردية العشوائية.

ومن هذا المنطلق فالدولة لها طابعها المميز، هذا الطابع الذي يقول بشأنه هيجل: (الطـابع الجوهري للدولة هي فردانيتها وهي فردانية تجمع في داخلها هذه الاختلافات أي الأعـضاء في الدولـة ، وهي بالتالي وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى، والدولة حين تتسم بهذه السمة ، إنما تكـون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ، ومن حيـث الـسيادة هـي فـرد مبـاشر متحقـق بالفعل)328.

وبهذا فهي قوة مطلقة ، وهي إرادة جوهرية متجلية لذاتها تعرف ذاتها وتفكر بها، فهي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبـة الـوعي بذاتـه ، باعتبارهـا لا متناهيـة في ذاتهـا، لأنهـا الحقيقة الفعلية لفكرة موضوعية ، فهي عالم أخلاقي تفرض نفسها على المـواطن ، وأنهـا تمثـل التطور الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المدني اللذين تنصهر فيهما إرادة الفرد ، فهي غـايتهما وحقيقتهما ، إنها الشكل النهائي والكامل للمجتمع الإنساني ، بل هي مـشيئة اللــه في الأرض ، إنهـا بـصمته عـلى وجـه الـدنيا ، فهـي غايـة في ذاتهـا وهـي الحريـة الموضـوعية التـي لا

328 - المصدر نفس، ص85.

تعارض فيها بين الروح وذاتها ، وفي الدولة تخمـد كـل مظـاهر التعـارض والنـزاع ، لأن فيهـا تـصبح كـل مظاهرها موجودة وجوداً فعلياً.

والإنسان لا معنى له إذا عاش خارج الدولة ، لأنه يعيش تائهاً لا وطن لـه كـما يظـل كـالجزء المفصول عن كله الذي لا يستطيع تحقيق ذاتيته ، فهي التي تحقق ذاتية الفرد بما توفره له من شروط ضرورية للسعي في تحقيق مصالحه دون حشية مضايقة الآخرين له ، كما توفر له أيضاً الدفاع والحماية من أي اعتداء باعتبارها غاية ، لا وسيلة ، ففيها فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ، ومن هنـا يمكـن القول إجمالاً أن الإنسانية لا تكتمل إلا بالدولة وفيها.

ثالثاً: مقومات الدولة وبداية تكون المجتمع المدني:

يَعتبر هيجل أن الأسرة هي الرباط الطبيعي والروحي والأخلاقي الذي يوحد بين الجنسين ، وفيها يتنازل كل طرف عن فرديته ، وهذا الربط يـستند في مـضمونه إلى دعامـة عقليـة ليتجـاوز العلاقات الطبيعية المتمثلة في الإنجاب إلى خدمة العلاقات الاجتماعية ، وكذلك خدمة الدولة ، ولما كان هذا الرباط عارض مؤقت لأنه يزول إما بالطلاق الذي يحدث بين الزوجين ، أو بموت أحـدهما ، فموت رب الأسرة يؤدي إلى النزاع والتفكك ، إما نتيجة الصراع الذي يحدث بين الأبناء على الإرث الذي يتركه ، وإما نتيجة استقلال الأبناء عن الأسرة حـين يكـبرون لتكـوين اسر أخـرى ، فكـان مـن الأجدر والأنفع أن تتكون الأسر في مجموعات لتشكيل اجتماع من أجل رعاية مصالحهم الخاصـة ، والسهر على حمايتها ، وهنا ينشأ ما يعرف بالمجتمع المدني المتحضر الذي هو حـسب هيجـل عـالم فرداني ونفعي ، يتضمن تحقيق مصالح الأفراد المادية المتمثلة في إنتـاج الـثروات مـن أجـل الإبقـاء على حياة البشر.

هذه المصالح التـي أصبحت مختلفـة في المجتمـع المـدني بعـد أن كانـت واحـدة في الأسرة ، وبهذه الرؤية فإن كلاً من المجتمع المدني والأسرة يمثلان المنهج الهيجلي المعـروف بـالمنهج الـديالكتيكي ، ويظهر هذا المنهج في هذا الثالوث المركب من الأسرة باعتبارها أطروحة ، والمجتمع المدني كنقـيض لهـا ، والدولة هي الفكرة المركبة لهما ، ويتجلى التناقض في التجمعين الأوليين (الأسرة، المجتمع المـدني) عنـدما يسعى كل فرد لتحقيق مصلحته الخاصة ، التي تنظمها القوانين الاقتـصادية ولا يعـير أهميـة للمـصلحة العامة.

ومن هنا فإن المجتمع المدني هو نظام غير مستقر حيث تعمل فيه وظيفـة إرضـاء الحاجـات الأنانية بحرية، والإنسان في فرديته يعبر عن قدرته الخلاقة، ولذلك فهو ليس شيئاً أكثر مما يصنع، ومـن هذا العمل فهو يدخل في علاقة مع الآخرين، وفاعليته تابعة لفاعلية الجميع ، ومن ثم فـإن كـل عمـل خاص هو عمل عام ، ولكن الفرد من جهته الفردية هـو منعـزل عـن الآخـرين إنـه ذرة خاضـعة لمبـدأ المصلحة ، ولا يمكن أن يكون إلا خصماً للآخرين ويحل النزاع في داخله .

ومن هنا يصبح المجتمع المـدني نظامـاً للمـصالح الفرديـة ، وفيـه تنعـدم الحريـة الواقعيـة ، وتـنحل في المصلحة العقيمة ، وهي تظن أنها حققت ذاتها، ولكن ذلك غير صحيح لأن ما هو اقتـصادي ليس حقيقة الإنسان ، وأن الحرية من هذا الجانب الاقتصادي تـضيع في ملـك المالـك ، ومـن ذلـك فـلا تستطيع إلى المستوى الاقتصادي أن تصنع ما هي عليه أي عقلاً .

أما في الدولة فإن الأفراد لا يعتـبرون ذرات ماديـة بقـدر مـا هـم كائنـات عاقلـة تتكون فيها روح التعاون ، وتزول بينهم غريزة الصراع والتنافس التي تعتبر أساسـا لقـانون النمو والتطور، وبذلك يصبح الأفراد يؤدون وظائفهم وفقـاً لمبـادئ أخلاقيـة لا تتحقـق إلا

في الدولة ، ومن هنا تكون غاية الدولة هي جعل الأفراد يؤدون وظائفهم الحقة في الإطار الكلي الذي تتحقق فيه أيضاً الحرية ، ومن ثم فإن الدولة تصبح هي المؤسسة العليا الموضوعية التي خلقتها الروح الإنسانية.

وفي ذلك كله يقول هيجل إن الحياة: (الأخلاقية هي وحدة الإرادة في فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد أعني إرادة الذات، تجسيدها الأول هو شيء ما طبيعي صورته هو الحب والوجدان – أي الأسرة – وهنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية ويجد نفسه ووعيه بذاته ، ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنباً على جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة ، وتنشطر الأسرة ، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها ما دامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة ، وهذه المرحلة وهي المجتمع المدني غالباً ما نظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولاً حضور للمرحلة الثالثة ، مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية بالقائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية)329.

وعلى ما سبق فإن الإنسان إذا عاش في المجتمع المدني في إطار الدولة فإنه يتحول عندئذ من معنى مادي إلى عقلاني كلي، أي أن الأفراد عندما يكونون ضمن الأسرة فإنهم يعيشون في كل أشمل ، بينما عندما يكبرون فإنهم يعيشون كيانات مستقلة كل واحد منهم يفكر في مصالحه الخاصة المختلفة ، ومن ثم فإن اجتماعهم في الدولة نابع من توجه كل واحد منهم إلى إقامة حريته والحفاظ عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار حرية الآخرين ، ومن هنا فإن المجتمع المدني لا ينشأ قبل الدولة في نطاق الزمن ، وإنما ينشأ بعدها بمؤسساته

329 - انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نصارعبدالله، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص309.

المختلفة التي تتكون منها الدولة ، كمؤسسات حفظ الأمن ، والمؤسسات التربوية ، والاقتصادية ، وغيرها ، التي تبين للناس وجوب التفكير في المصالح الكليـة العامـة ، ولـيس في مـصالحهم الخاصـة ، ومـن ثـم تصبح الدولة كائن أسمى يفوق مجموع أفراده ، تحقق رفاهيتهم وحريتهم .

والمجتمع المدني عندئذ ليس غاية في ذاته رغم أنه لحظة جوهرية في تطور العلاقات البشرية ، إذ أنه كما يقول هيجل أن أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بـأن قـوى المجتمـع المـدني هـي قوى سامية ومطلقة ، ويتكون هذا الاعتقاد عندما يميل الأفراد ميلاً قوياً إلى اعتبار مصالحهم الشخصية ، ومنافعهم الذاتية هي الأساس النهائي والحجة الأخـيرة للتنظـيم الاجتماعـي ، فكـأن هيجـل مـن هـذه الرؤية يعتبر أن المجتمع المدني وغيره من المؤسسات الاجتماعية هو منافس للدولة ولا يمكـن أن يحقـق مصالح الأفراد العامة ، وهو بذلك يتجاهل دور كل مؤسسة اجتماعية حتى وإن كانـت تعمـل في إطـار سلطة الدولة وخاضعة لها.

ولذلك فهيجل يعتبر أن الدولة هي: (الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته ، وهـي تظم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً ، وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هـي عينهـا كنه الدولة ، على أن الدولة سمت خلال المبـدأ الاجتماعـي في مـستوى الأسرة والمجتمـع معـاً ، فبلغـت بالإرادة الحرة التأملية ، شكل الكلي الواعي)330.

فمبدأ الوحدة الذي تمثله عندئذ الأسرة ، هو المبـدأ نفـسه الـذي تمثلـه الدولـة مـن خلال المجتمع المدني والذي يعبر عن الحريات الفردية المتعددة ، وعلى ذلـك فإنـه كـما يقـال:

330 - المصدر السابق، ص111.

(أن الدولة القومية التي قدسها هيجل وأورث قومه الإيمان بها وتمجيد سلطتها وإعلاء شأنها على شـأن الأفراد الأعضاء فيها ، ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعيـة مـن أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر إلى دولة قومية تجمع شـمل أمـة من الأمم)331.

رابعاً: الفرد والدولة:

لقد جعل هيجل من الدولة السلطان الأعلى لكل حياة فردية ، فكما هو معـروف قـد أخـرج الدولة من حيز المحسوس إلى المطلـق المجـرد ، واعتـبر إن إرادة الأفـراد مـا هـي إلآ إرادة صـادرة عـن الإدارة العامة المطلقة الخارجة عن حياتهم المتمثلة في الدولة ، ولذلك فلا سلطان لهم على هذه الأخيرة ، وفي ظل هذه النظرة يعطي هيجل علاقة الدولـة بـالفرد مفهومـاً خاصـاً سـلطانياً يعـارض بـه عقائـد مذهب التحرير والديمقراطية الذي انتـشر في القـرن التاسـع عـشر، ويتـصور العلاقـة بـين الفـرد بالدولة كعلاقة بين العين والجسم ، فالمواطن في مكانه جزء من كل لـه قيمتـه ، لكنـه إذا انعـزل كان معدوم كفائدة العين المعزولة، فالفرد كما يقول هيجل ليس حقيقـة إلا في حالـة مـساهمته بكـل قوتـه في الحيـاة العـضوية ، أي الحيـاة الاجتماعيـة المرتبطـة بعلاقـات الوجـود والحيـاة ، والصيرورة والتغيير، ولكن هذا التمثيل الذي يقيمه هيجل بين الفرد والدولة ، بين الجزء والكـل ، هو في ذاته موضع تساؤل ، لأن الأهمية الأخلاقية لبعض الكليات ، لا تتبعها الأهميـة الأخلاقيـة لكل الكليات ، لكنه ورغم ذلك فإنـه يـرى أن الأسـاس الأول في قيـام الدولـة هـو اتحـاد الأفـراد جميعاً للدفاع المشترك عنها ، باعتبارها معطي كلي ومـا دامـت كـذلك فـإن العلاقـة بينهـا وبـين

331 - د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة ......، المصدر السابق، ص216.

الأفراد المندرجين ضمنها حسب رأيه هي علاقة حب وتعاون ، وأن ما يقوم بـه الفـرد فيهـا العمـل مـن أجل تطويرها وتقدمها ، لأنه قادر على أن يدرك بوعيه أنها جزء لا يتجزأ منه ، وبهـذا الـوعي يـستطيع القضاء على الذاتية والفردية والأنانيـة ، والمـصالح الشخـصية الخاصـة ليـدخل مـع المـواطنين في وحـدة واحدة تشكل كلاً متماسكاً ، ويعي بذلك أن علاقتـه بالدولـة ليـست علاقـة ذوبـان ، وإنمـا هـي علاقـة تكامل واندماج ، حيث يقول هيجل: (إن المـصير الـذي تـصبح بواسـطته حقـوق الأفـراد واهتمامـاتهم مرحلة زائلة هو في الوقت نفسه اللحظة الإيجابية التي تقر فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة ، ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بما هو الواجب الجـوهري للفـرد ، فواجبـه تأكيـد هـذه الفرديـة الجوهرية أعني تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخـاطرة والتـضحية بالملكيـة والحيـاة ، وكـذلك التضحية بالرأي ، وبكل شيء آخر يمت بطبيعته إلى مجـرى الحيـاة)332، وأن هـذا التـشابك والتـداخل والتضحية لا يعني اندماج الكل في الكل فهذا من وجهة نظر هيجل لا يمكن أن يحدث ، لأن هذا معناه قضاء على الذات الفردية.

بينما في الدولة الحديثة التي يدعو إليها هي التي تكون فيهـا الحريـة الفرديـة محققـة فعـلاً عندما تكون في علاقة مع الآخر، أو بعبارة أخرى أن الدولة هـي الإرادة العالميـة الجوهريـة مـع الإرادة الفردية ، ومن ثم فإن الإنسان كائن اجتماعي له واجبات وعليه حقوق ما دام عضو في جماعة ، وهـذه العلاقة الاجتماعية لا تتحقق إلا في إطار الشرائع المدنية والأخلاقية والدسـتورية ، فالدولـة هـي جـوهر أخلاقي يعي ذاته ، بينما الخاص أو الفردي لا يعي ذاته ولا يعبر عن الحقيقة ، لأن الحقيقة هي اتحـاد الوجود العام المجرد مع الفرد.

332 - اطوني دي كرسبني، مصدر سابق، ص 121.

وهيجل عندما يحث الفرد على الاندماج في الدولة وفي مؤسساتها ، فذلك لأنه يـرى أن الفـرد لا يمكن أن يكون مقياس ذاته ، ولا يستطيع معرفة ذاته إلا بالمقياس الخـارجي ، فـالفرد باعتبـاره جـزء فهو عدم بالنسبة للكلي الذي يعبر عن الوجود الحقيقي ، ولذلك فإن ما هو نابع من الذات لا يعـبر إلا عن غريزة ذاتية شخصية ، وعلى هذا وجب على الفـرد أن يتنـازل عـن فرديتـه وعـن حكمـه الشخـصي لسلطة الجماعة القائمـة التـي تتحقـق فيهـا حريتـه وحياتـه ، وهـذه المؤسـسة الجماعيـة هـي الأسرة ، والمجتمع ، والدولة .

وبذلك يوجد الفرد وجوداً حقيقياً وبهذا الشكل يندمج الفرد في إطار مؤسـسات الدولـة لا في الدولة ذاتها ، ومن ثمة تساهم هذه الأخيرة باعتبارهـا القـوة الكليـة في رفاهيتـه وسـعادته ، ومن ثم فهي ليست عنصر اسـتلاب للفـرد، ولا اغـتراب لـه، وبـذلك يـسعى ويعلـم عـلى تقويتهـا واستمراريتها ، ولا يعمل إلى إزالتها ، لأن شعوره الوطني يفرض عليه أن مصلحته ووجـوده يـرتبط بمصلحة الدولة ووجودها ، فالدولة لا تكون سلمية الكيـان قويـة البنيـان إلا إذا اتفقـت المـصلحة الخاصة لمواطنيها مع مصلحتها العامة وعليه فالدولة ليـست بـديل آخـر للفـرد ، وإنمـا هـي ذاتـه الفردية ، فطاعته لهذه الإرادة العامة المتمثلة في الدولة ما هي إلا طاعة لإرادته الذاتيـة أي أنـه لا وجود للشعور بالقهر والقسر في هذه الطاعة ، بل إنها زوال لهذه المشاعر الزائفة، وكان بنـاء عـلى ذلك أن تـنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة، أو تعمل في إطارها لأنها الكل المطلق الـذي يعـبر عن هوية الأفراد، ومن ثم فإن قوانين الدولـة وتنظيماتهـا العامـة المـسايرة للعقـل تهيـئ للإنـسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لإرادته الخاصة ، وبها كذلك يمكن القـضاء عـلى التناقضات الوهمية بين الحرية والضرورة.

وتظهر هذه العلاقة القوية بين الفرد والدولة لاسيما في مسألة دفاعه عنـه لأن ذلـك لا يعنـي بأي حال من الأحوال أنه يدافع عن مصالحه الشخصية المادية كالملكية والأبناء والأسرة والحياة .... الخ ، أو أنه يدافع عن مجتمعه المدني الضيق المرتبط معـه بمـصالح شخـصية ، لأن هـذه المظـاهر كلهـا مـن الأمور المتناهية أو الفانية ، بينما دفاعه عنها عندما يتحد مع إخوانه المواطنين الآخرين يكون مـن أجـل هدف أسمى يفوق الفرد ويفوق المجتمع المدني ، إنه بقاء الدولة نفسها ، باعتبارهـا كـائن لا متنـاهي ، وغير فان ، ومما يدل على ذلك شهادته على نفسه والمتمثلة في استعداده لأن يموت من أجلها ، ومن ثم كما يقول هيجل تمثل التضحية في سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسـية بـين الدولـة وأعـضائها ، ولهـذا السبب واجب عام ، وذلك لا يعني أنه حماس شخصي يقوم به كل فـرد في الدولـة ، وإنمـا هـو انـضمام للكل فبالتضحية يتحقق التكامل والتضامن والاتحاد بـين جميـع المـواطنين في إطـار متـسق معـبراً عـن صلابة الجميع في سبيل هدف واحد هو حماية الدولة.

فالعلاقة بين الفرد والدولة هي علاقة عـضوية ، وأن التنـاقض بـين الفـرد والدولـة مـا هـو إلا تناقض مزعوم لا أساس له ، فإذا كان الفرد يرى في نفسه أن لكل عضو وظيفة ودور لا يمكـن الاسـتغناء عنه في الكل، فكذلك بالنسبة للدولة، فالفرد لا يجد حريته وشخصيته الفردية والاجتماعية إلا في ظلهـا، وبدونها فهو عبد لا معنى له، ومن ثم وجب عليه أن يلائم سلوكياته مع أوامر الدولـة ونواهيهـا، لأنهـا هي الجوهر وعلى الفرد أن يعترف بذلك إزاءها.

ومما تقدم نلاحظ أن هيجل كان غامضاً في هذه المـسألة مـما أدى بـبعض المفكـرين إلى اعتبار غموضه هذا يعود إلى ما كان يهدف إليه من محاولة تـسوية بـين فلـسفة الـسلطان وفلسفة الحرية، أي محاولة إيجاد وسطا بين الملكية المطلقة التي تذوب فيهـا جميـع الإرادات

الفردية، وبين الديمقراطية القصوى التي تكون فيها الإرادة الفردية مطلقة العنان، وبعبارة أخرى إيجـاد وسط بين الفردانية المتصلبة والدولانية بأقصى نتائجها، وما يزعمه من حرية للفرد في ظل امتثاله للكـلي أي الدولة، لا يمكن أن يخلق سوى بشر آليين منظمين، تجردوا من كل الاحـساسات الفرديـة التـي تـدل على أنهم كائنات متميزة، وأصبحوا قانعين بالحياة السلبية كتوابع للدولة والكنيسة والأسرة.

خامساً: الحرية والسلطة السياسية:

جعل هيجل من الحرية مثالاً أعلى ، لأنها ليست معطى طبيعي ، وإنما هي قانون الـسياسة ، إذ لا حرية بدون قانون ، وحيثما يكون القانون تكون الحرية ، فالروح حين يمـنح ذاتـه القـوانين يفعـل ذلك بغاية الحرية ، ولذلك فإن الحرية هي طريق التغيـير، والتـاريخ هـو نمـو الحريـة وتطورهـا ، لأنـه يرتبط بالفعل الذي يمارسه الإنسان في الوجـود ، أي أنـه يعـبر عـن إرادة مـا ، وهـذه الإرادة إذا كانـت منعدمة الحرية فهي: (كلمة فارغة جوفاء ، في حين أن الحريـة لا تكـون موجـودة بالفعـل إلا بوصـفها إرادة ، بوصفها ذاتاً بالفعل)333.

ولذلك فلا إرادة ولا حريـة خارجـة عـن الـذات ، ومـن ثـم كانـت عمليـة تكتـسب بالتربية والمران المستمر للعقل والإرادة ، وأن ما يحققها ويجسدها هو الفكـر الإنـساني ذاتـه ، لأنه لا فرق بين الإرادة والتفكير، إذ أن الإرادة ما هـي إلا طريقـة في التفكـير، أو التفكـير حـين يـترجم إلى وجـود ، أو التفكـير حـين يـستعد لأن يهـب إلى نفـسه وجـوداً لأنـه مركـز نفـسه ، ومحتوى في ذاته ، وهذا دليل على حريته ، وهو عكس المادة التي ليست حـرة في ذاتهـا لأنهـا خاضـعة لقـانون يـسيرها وهـو قـانون الجاذبيـة المـرتبط بـالتعيين الطبيعـي ، عكـس الحريـة

333 - ج.ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص77.

الإنسانية التي تتعين بتحديد الذات لذاتها ، لأن الموجـود الحـر هـو مـن لا يـستطيع أن يتحمـل سـلب مباشرته الفردية ، الألم اللامتناهي ، أي أن يصون ذاته إيجاباً في هذه السلبية.

ويربط هيجل الحرية الإنسانية في الدولة بالقانون الذي يمارس عليه ويلتزم بـه ، حيـث يـرى أن الحرية الكاملة ما هي إلا احترام القانون ، لأن القانون ليس عمليـة خارجـة عـن الفـرد ، وإنمـا هـي عملية إرادية ذاتية يعيشها الإنسان ولا يتلقاها من الخارج ، وهذا يبطـل العمليـة الإكراهيـة ، ويحقـق الحرية الحقة ، التي يستطيع من خلالها الإنسان السيطرة على فرديته الطبيعية ، وعلى هـواه الأعمـى ، وعلى مصالحه الأنانية.

وهيجل يعتبر أن الإنسان من هذه الزاويـة هـو الكـائن الوحيـد القـادر عـلى معرفـة اللـــه ومعرفة النظام العقلي ، ولذلك: (فإن وعي المواطن بوطنه وبقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل ما دام ينظر إليها على أنها قوى غير مشروطة ، وعلى أنها قوى كلية يتعين عليه أن يُخضع لها إرادته الفرديـة ، وبنفس المعنى تكون معرفة الطفل وإرادته عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لها)334.

ومن هذا المعنى فإن كل فرد أو طبقة اجتماعية يجب عليه وعليها أن تقـوم بتقيـيم نفـسها وتحدد مالها وما عليها بإرادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين، وقبل أن تبحث عـن أيـة علـة أو خلل في النظام السياسي خارجه ، فهي التي يجب أن تحكم عـلى ذاتهـا أولا إن كانـت تمـارس وتملـك حقوقاً جائرة وتتنازل عنه ، وأن تضحي بها ، وبذلك تستطيع دفع الظلم الذي قد تمارسه على الآخرين ، وعلى المظلومين من جهتهم أن يطالبوا بحقوقهم وأن يعملوا على رفع المظالم التي يعانون منها.

334 - المصدر السابق، ص77.

وعلى ما سبق فإن من يشعر بأن القانون الذي يخضع له المواطن في الدولة ومن ثم الممارسة السياسية للسلطة القائمة هو جوهر، فهذا خطأ منه ، لأنه في هذه الحالة يخضع لحيوانيتـه ، وأنانيتـه ، وخرج عن دائرة الفكر ، الذي هو في توافق مع الإرادة والرغبة ، وكلما حقق هذا التوافق حقق حريتـه ، أما إذا لم يستطع الفرد بذاتيته تحقيق هذا التوافق ، فإن الدولة في هذه الحالـة هـي خـير مرشـد لـه ومعين ، فهي التي تبين له إرادته ، وتلزمه بإتباع العقل ، وتقنعه بأن أوامرها هي إرادته ، وكل ما يعـبر عنها يعبر عن حريته فالدولة في مرحلة النضج تحافظ على الحرية الشخـصية ولا تلغيهـا، فالدولـة وإن كانت هي التي تحدد هدف التاريخ وموضوعه ، ففيها تبلغ الحرية مرتبتها الموضوعية التي تتجـسد في هذا التاريخ335.

وإذا كان هيجل يبني فكرته عن الحرية على الإرادة ، فهو يرى أن هذه الأخيرة ليـست قـدرة أو صفة ترتبط بالفرد ، لأن كل ما يرتبط بالفرد هو عارض ومؤقت لأنه جزئي، بينما الإرادة هـي عكـس ذلك فهي ليست جزئية ولا مؤقتة ، إذ أنها أبدية وكلية ، وكذا بالنسبة للحرية فهي كلية وأبدية ، ومـن هنا فالحرية الفردية تأخذ شكلها من حرية الدولـة الكليـة نتيجـة للارتبـاط العـضوي بيـنهما ، ويظهـر هذا الارتباط العضوي بينهما حتى في المواصفات التي يتوفر عليها كل منهما ، إذ أنه إذا كانـت الدولـة إلهية فإنه في الفرد أيضاً جانب إلهي و لكن هذا الجانب لا يكفي لإحـداث توافـق بـين الفـرد والدولـة للشعور بالحرية ما لم يشتمل على عون ومرشد وهو الفكر، وبذلك فلا حريـة فرديـة ولا إراديـة فرديـة منعزلـة عـن الدولـة ، حيـث يقـول هيجـل : (أدرك الإغريـق والعـالم الرومـاني أن الحريـة هـي حريـة

335 - د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة.... ، هيجل، مصدر سابق، ص 291.

البعض ، وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع)336.وقد لا تكون كذلك عند هيجل نفسه ، لأنه يظهر أن الحرية التي كان ينادي ويطالب بها ما هي إلآ حرية الأقلية الخاصة من المجتمع إنها الأقلية الأرستقراطية أو النبيلة في المجتمع الألماني، بينما حرية الشعب العام فلا وجود لها أصلاً في تصوره وفي دولته، لأن الشعب بناء على رؤيته سيكون خارج كيان الدولة السياسي.

الجزء الأول إنتهى ويليه الجزء الثاني (الدولة في الفلسفة الإشتراكية_ نظرية إضمحلال الدولة)

336 - ج.ف.هيجل، محاضرات.... ، مصدر سابق، ص31.

المصادر

1- د.أحمدعطية اللـه السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بيروت، (د.ت).

2- ألكسي جورافسكي، الاسلام والمسيحية، دار المعرفة، العدد 215، ج1، 1990.

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية-م2، دار عويدات، بيروت، 2008.

4- اميل دوركهايم، الاشكال الاولية للحياة الدينية، ترجمة: حسن انيس، الانجلـو مـصرية، القـاهرة، ط1، 1966.

5- آرنست باركر، النظريـة الـسياسية عنـد اليونـان، ج1، ترجمـة: لـويس اسـكندر، مؤسـسة سـجل العرب، القاهرة، 1966.

6- ألفرد إدوارد تايلور، آرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.

7- الفارابي، السياسة المدنية، المعارف، بيروت –لبنان، ط5، (د.ت).

8- الفارابي، آراء اهل المدينة، دار النهضة، بغداد، ط2، 1986.

9- الفارابي، التنبيه، دار النهضة العربية، دمشق – سوريا، ط2، 1978.

10- إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المـسيحية، ترجمـة: امـام عبـد الفتـاح امـام، مكتبـة مـدبولي، القاهرة، ط3، 1966.

11- إميـل برهييـه، تـاريخ الفلـسفة.القـرن الـسابع عـشر، ترجمـة: جـورج طرابيـشي، دارالطليعـة، بيروت،1983.

12- أندريه كريسون، روسو، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت ،1987.

13- انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نـصارعبدالـلـه، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

14- بطرس غالي ود.محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلـو المـصرية، القـاهرة، 1969.

15- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، المعارف، القاهرة، 1983.

16- برتراند رسل، المجتمع البشري/ في الاخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم احمد، الانجلو مصرية، القاهرة، (د.ت).

17- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفـة، الكويت، العدد 173.

18- جان بول وليام، الاديان في علم الاجتماع، ترجمة: بـسمة بـدران، المؤسـسة الجامعيـة للدراسـات والنشر، ط1، بيروت، 2001.

19- جورالد.م. سيدني وتيد لندزمن، الشخصية السليمة، ترجمة: حمد دلي الكربولي وموفق الحمـداني جامعة بغداد، كلية الآداب، 1988.

20- جورج سعد، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الالتزام، بيروت، ط1، 1995.

21- جان توشـارد، تـاريخ الافكـار الـسياسية، ترجمـة: د.نـاجي الدرادسـة، منـشورات وزارة الثقافـة، سورية، 1984.

22- جان جاك شـوفاليه، تـاريخ الفكـر الـسياسي، مـن المدينـة الى الدولـة القوميـة، دار بـايو، 1979، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة: د.محمد عرب صاصيلا، بيروت،1985.

23- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العـروسي، مؤسـسة فـرانكلين للطباعـة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1963.

24- جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت،1981.

25- جورج لابيكا، تطور الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب، المؤسسة الجامعية، بيروت،1985.

26- جان حاك روسو، اعترافات، ترجمة وطباعة: مؤسسة كتابي، مصر، اهداءات 2003.

27- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة وطباعة مؤسسة كتابي، مصر، ط2، 1966.

28- جان جاك شيفالييه، امهات الكتـب الـسياسية، ترجمـة: جـورج صـدقي، وزارة الثقافـة والارشـاد القومي، دمشق،1980.

29- ج.ف.هيجل، محاضرات في فلسفة التـاريخ، ج1، ترجمـة: د. إمـام عبـد الفتـاح، مكتبـة مـدبولي، القاهرة، (د.ت).

30- ج.ف.هيجل، اصـول فلـسفة الحـق، ج1، ترجمـة: امـام عبـد الفتـاح، مكتبـة مـدبولي، القـاهرة، 1996.

31- حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، الأصـول والمبـادئ، العالميـة للطباعـة والنـشر، ط 1، 1988.

32- حسن الصفار، الحوار والانفتاح على الاخر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.

33- زينون كوسيدوفسكي، الواقع والاسطورة في التوراة، ترجمة: حسان اسحاق، دمشق، دار الابجدية، ط بلا، 1999.

34- زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.

35- سير آرسنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة: لـويس اسـكندر، مؤسـسة سـجل العرب، القاهرة،1966.

36- صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الاسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985.

37- د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد اللـه عنان، مطبعـة الاعـتماد، مصر، 1925.

38- د عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، م1، ط2، ذوي القربى، قم، 1429هـ.

39- د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو عند العرب، الانجلو-مصرية، القاهرة، 1979.

40- د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو سلسلة خلاصة الفكر الاوربي، دار النهضة-القاهرة، (د.ت).

41- د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، بيروت، ط1، 1996.

42- د.عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد،1990.

43- د.عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحـديث والمعـاصر، ج1، مطبعـة بلا، (د.ت).

44- د. علي صبيح التميمي، الدور الـسياسي للمؤسـسة الدينيـة في العـراق_1990-2010، دار أمجـد، الأردن، 2016.

45- د. علي صبيح التميمي، المقدس في المعتقدات الدينية، دار أمجد، الأردن، 2016.

46- د. علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.

47- غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد موسى، الطليعة، مصر، 1967.

48- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974.

49- د. فاروق سعد، نيقولا مكيافللي، الامير تراث الفكر السياسي قبـل الامـير وبعـده، ترجمـة: خـيري حماد، مؤسسة مصر مرتضى، بيروت، 2013.

50- د. كامل عباد، التطور الحضاري والفكري في الاسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 2001.

51- د. محمـد كـريم. تـاريخ الفكـر الـسياسي في العـصور القديمـة والوسـطى، دار الريـف، صـيدا-لبنان،1990.

52- د. محمد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي، ط2، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

53- د. مختار طه بدر، المدرك والغامض، مطابع الهيئة المصرية، (د.ت).

54- ناصيف نصار، الفكر السياسي الاسلامي، المعارف، بيروت، 1989.

55- نيقولا مكيافللي، الامير، تعريب فاروق سعد، مؤسسة مصر المرتضى،2013.

56- هبة الـلـه الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعارف، م2، بيروت-لبنان، 1988.

57- د. هاني المرعشلي، العقل والدين، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الاسكندرية – مصر،2001.

58- هاملتون جب، في النظم والفلسفة والدين، المركز العربي للكتاب، دمشق-سوريا، (د.ت).

59- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من سقراط الى جون ديوي، ترجمة: احمد الشيباني، المكتبة الاهلية، بيروت.

60- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 1977.

61- M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin ET la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll. Maitres spirituels.

62- A New Webster's Dictionary ، Reprinting By Librairie Du Liban، Beirut،1981

63- A.W. Green، Sociology، New York، McGraw-Hill، 2nd Edition.، 1956

64- Alfred Bonne، State and Economics In The Middle East، A Society In Transition، Greenwood Press، Connecticut، 2nd Edition، U. S. A.، 1973

65- Alfred McClung Lee، Sociology For Whom، Oxford University Press، 1978

66- David L Sills (Editor)، International Encyclopedia of the Social Sciences، the Macmillan Company and the Free Press، N.Y.، 1968، Vol.

67- F. L. Whitney، The Element of Research، New York، 1946

68- Fredrick H. Watkins،" The State،" in: International Encyclopedia of Social Sciences (New York: Macmillan; Free Press، 1968)، vol. 15

الجزء الأول

الدولة

في الفلسفة السياسية

نظرية بناء الدولة



دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال :
٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
٠٠٩٦٢٧٩٩٢٩١٧٠٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

هاتف: ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
فاكس: ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٣٣٧٢

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد- مجمع الفحيص - الطابق الثالث

